ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ: ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

(ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಸಂಶೋಧಕರು
ಭೀಮೇಶ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು
ಡಾ. ಸಿ.ಟಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್
ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

೨೦೧೭

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ: ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

(ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಸಂಶೋಧಕರು

ಭೀಮೇಶ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ಸಿ.ಟಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್

ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲನಿಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-583276

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲನಿಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-583276

2017

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

ಭೀಮೇಶ ಅವರು **'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ : ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು'** ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಸಂಶೋಧಕರ ಸ್ವಂತ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಈ ಮೊದಲು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೂಲಕ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ : 27/2/12

ಸ್ಥಳ : **ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಹಂಪಿ**

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

27/2/12

(ಡಾ. ಸಿ.ಟಿ. ಗುರುಪ್ರಸಾದ್)

ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲನಿಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ–583276

ಅಭ್ಯರ್ಥಿಯ ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

ಡಾ. ಸಿ.ಟಿ. ಗುರುಪ್ರಸಾದ್, ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, **ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲನಿಯ, ಹಂಪಿ** ಇವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ **'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ : ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು'** ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಸಂಶೋಧನ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಈ ಮೊದಲು ಬೇರಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಅಥವಾ ಪದವಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಮೂಲಕ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ : 27/2/12

ಸ್ಥಳ : **ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಹಂಪಿ**

ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ

(ಭೀಮೇಶ)

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲನಿಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ–583276

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ 1: ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

1.1 ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ

1.2 ಅಧ್ಯಯನದ ಆಕರ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ

1.3 ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ

ಅಧ್ಯಾಯ : 1

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ 'ಮಾದರಿ'ಯೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು ಆಗಬೇಕಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಭಾಷೆಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ 'ಜಾನಪದ'ವು ಬೆಳೆದಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಶಿಷ್ಟ' ಅಥವಾ 'ಮಾರ್ಗ' ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರ 'ಜನವಾಣಿ ಬೇರು ಕವಿವಾಣಿ ಹೂವು' ಎಂಬ ಮಾತು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಭಾಷೆಯ ಕುರಿತು ಫರ್ಡಿನಾಂಡ್ ಡಿ. ಸಸ್ಸೂರ್ "ಭಾಷೆಯು ಮೂಲತಃ ಮೌಖಿಕ ರೂಪದ್ದು. ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ವಭಾವಗಳೂ ಮೌಖಿಕವೆ. ಆದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು"[1] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರೆದು "ಬರಹವು ಮೌಖಿಕದಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆ. ವಾಕ್ ಸ್ವರೂಪದ ಆನಂತರ ಬರಹವು ಆವಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡಿತು. ಬರಹದ ಯಾವ ನೆರವು ಇಲ್ಲದೆ ವಾಕ್ ಪರಂಪರೆ ಆರಂಭಗೊಂಡಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬರಹಕ್ಕೆ ವಾಕ್ ನೆಲೆಯೇ ಮೂಲ ಆಧಾರ"[2] ಎಂಬುದು, ಶ್ರೀಯವರ ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಪುಷ್ಟಿಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳು ಇನ್ನೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿವೆ.

ಸಮಷ್ಟಿ ಅನುಭವಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಅನೇಕ ಮಗ್ಗುಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಒಟ್ಟು ಫಲಿತಗಳು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಪದರ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನೇ ಕುರಿತಾಗಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸತನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಹೊಸತು ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ದೊರಕಿಸುತ್ತಿವೆ. ಜನಪದವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಬೌದ್ಧಿಕವರ್ಗ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದೆ. ಅದೇ ವರ್ಗ ಜನಪದವನ್ನು

ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. “ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಅರಿವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮೂಡಬೇಕಾದರೆ ಭೂತ ಗತದ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಗತವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೇ ನಾವು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.”[3] ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಯೇ ಹೀಗಾದರೂ, ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿಲ್ಲ.

ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಾವು ನಂಬುವ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನೆ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಹುತ್ವವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಂದಂದಿನ ಕಾಲದ ನಂಬಿಕೆ, ಅಲ್ಲಿನ ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿ ಮತ್ತಿತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಯಾವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಗಬೇಕಿರುವ ದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಎದುರಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎದುರಾದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಎದುರಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಭಿನ್ನತೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ಉದ್ದೇಶ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಮತ್ತಿತರ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ವಿವಿಧ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ದೂಡುತ್ತಿವೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಮಾಧಾನ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೇನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಜನ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ‘ವ್ಯವಸ್ಥೆ’ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವುದಿರಲಿ, ನಾವುಗಳೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಅದರದೇ ಆದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಇರುವಂತೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಬೇಕಾದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ? ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮೀರಿ, ಸಮಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಅನುಭವ ಮತ್ತು

ಅನುಭಾವಗಳೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವಾಗ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಚೌಕಟ್ಟು ಬೇಕು? ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಧ್ವನಿಸುವ 'ಭಾಷೆ'ಗೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಿದೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಟು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ನಡೆದಿವೆ; ನಡೆಯುತ್ತಲೂ ಇವೆ. ಒಂದೊಂದು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವಾಗ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನೊಮ್ಮೆ ಕಣ್ಣಾಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತಲಿದೆ. ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡುವುದು ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ.

1.1 ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ

ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನೆಲೆಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹಲವಾರು ಕವಲುಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದೆ. ಆದ ಕಾರಣ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೆಲವು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ

1. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಅವಲೋಕಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಗಿದ ದಾರಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.
2. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಕಾರವು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಯಾವ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆ, ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಒತ್ತಾಸೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.
3. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಒಲವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಹಾಗೂ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಕಣ್ಣೋಟಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

4. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ, ಪ್ರಕಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.
5. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬೆಳೆದುಬಂದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ.
6. ಕನ್ನಡದ ಮನಸ್ಸು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿರುವ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.
7. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ: ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳ'ನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಾಗ, ಸಮಸ್ಯೆ ಎದುರಾಗಿದ್ದು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯ ಬಹು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು. ಬಹು ವಿಸ್ತಾರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ಅಧ್ಯಯನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ವಿಸ್ತರಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಅಂಥವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತನ್ನ ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬೆಸೆಯುವಂತೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಏಕೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು–

ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವ :

1. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ತೌಲನಿಕ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳಂತಹ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೋಟಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವೈದಿಕಶಾಹಿ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಹುಸ್ತರದ ನಿರೂಪಣೆ

ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿದೆ.

2. ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿವಿಧ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ರೀತಿಗಳನ್ನು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈವರೆಗೂ ಸಾಗಿಬಂದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು.
3. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿರವ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ.
4. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.
5. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಬಂಧದ ವಿಷಯ ವಿಸ್ತಾರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅನೇಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಗಿಬಂದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ, ಅವುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶೋಧನೆಯು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ.

1.2. ಆಕರ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ :

'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ: ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು' ಎಂಬ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ವಿಧಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಗೀತೆಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು, ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಾಪಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು, ವಿಮರ್ಶೆಗಳು, ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳು, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳು, ಮುನ್ನುಡಿಗಳು, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ; ನಡೆಯುತ್ತಲೂ

ಇವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಇಂತಹ ಎರಡನೇ ಬರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನೆಲೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇವರನ್ನು ಹೇಗೆ? ಯಾವ ಮಾನದಂಡದ ಮೇಲೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗರನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರುಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತಳಪಾಯವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಇವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೊಂದಿದ್ದ ಮನೋಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಆಕರಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಕರಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾದರಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿ, ಸಮೀಕ್ಷಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಇನ್ನಿತರ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಜನಪದಗೀತೆಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು, ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯ ನಿಷ್ಠ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಬಹು ದಶಕಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಆಕರಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

1.3. ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ

'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ: ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಯನವು ಈಗಾಗಲೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಸಮುದಾಯಿಕತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳಿದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ದೇಶಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಎರಡನೇ ಆಕರಗಳ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳೊಡನೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತಿಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವು ಏಳು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಒಟ್ಟಾರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲನೆ ಅಧ್ಯಾಯವು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ, ಆಕರ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಇಂದು ಏಕೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ? ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು, ಸವಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಾದರಿ ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಹಾದಿಯ ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಲವಾರು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವ ಒಟ್ಟು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಯಾವುವು? ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾವ್ಯಾವ

ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ? ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೇನು? ಪ್ರೇರಣೆ, ಪ್ರಭಾವಗಳು ಯಾವುವು? ಎಂಬುವುಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಕಲೆಹಾಕಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬರಹಗಳನ್ನು ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆಕರಗಳನ್ನು ಯಾವ್ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇಡೀ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧದ ರಚನೆ, ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿಷಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಶೋಧನೆಯು ನಡೆಯುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ, ದೇಶೀಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿನ ಮಿಷನರಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಅವರ ಉದ್ದೇಶಗಳೇನಾಗಿದ್ದವು? ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಬರಹಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆ ಅವರ ಒಲವು ಏಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು? ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವರು ನೀಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಯಾವ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು? ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದ ಮಿಷನರಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡ ನಿಲುವುಗಳೇನು? ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದರು? ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಿಷನರಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಮಿಷನರಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮಿಷನರಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಭಾವ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಲ್ಲದೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರದೇಶವಾರು ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಲವಾರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಸಮುದಾಯಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ದೊರಕಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆಯಾಯ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾಡಿನ ವಿವಿಧ ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇದುವರೆಗಿನ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸುಧೀರ್ಘವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೂರನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳ'ಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು, ಮಿಷನರಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ದೇಸಿಯ ಮಟ್ಟನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿದ ಮಾದರಿ ಅಥವಾ ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ ಇತ್ತು. ಈ ಕಾಲದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಂತೆ ಕಂಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ತೊಡಿಸಿದ್ದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸುತ್ತ ಬೆಳೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಿಷನರಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳ ಸಾಮ್ಯತೆ, ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವರ ಕೊಡುಗೆಗಳು, ಪ್ರೇರಣೆ, ಪ್ರಭಾವಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಂಟಾದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು ಹೇಗೆ ಹಲವು ಕವಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದ ಆರಂಭದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಇಂದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ

ಮೀಸಲಾದ ಜನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಪ್ಪತ್ತು ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೇವಲ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯದೇ ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಬಹು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಶಾಸ್ತ್ರ ನಿಖರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ, ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ, ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರೀಯೆ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ತನ್ನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ. ಬಹುರೂಪಿಯಾದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬಹುಪಠ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಾಹಕಾರರು, ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು, ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತಕರು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಐದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಏಕಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತಾದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಉನ್ನತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದುವರೆದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮುಖಾ–ಮುಖಿಗೊಳಿಸಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಆದ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು, ಪರ್ಯಾಯ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಆರನೇ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸಮಕಾಲೀನ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವ ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಸಾಗಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಪರ್ಯಾಯ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆ

ಯಾವುದೇ ಒಂದಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳದೆ ಎಲ್ಲಾ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹೊಸದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾಲವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಮಾರೋಪವು ಪ್ರಬಂಧದ ಕೊನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವಾಗಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಂಧದ ಒಟ್ಟು ಮುಖ್ಯ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆ ಸಹಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಂದರೆ ಪ್ರಕಾರಾನ್ವಯವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು ಉತ್ತಮ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಉಪಯೋಗ, ಸವಾಲು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡಲಾಗಿದೆ. ಉಳಿದಂತೆ ಮೂರು ಅನುಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರಾಧಿಯಾಗಿ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಸಿದ್ಧತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. **ಉದ್ಧೃತ: ಕುರುವ ಬಸವರಾಜ್, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಪುಟ–1**
2. **ಅದೇ, ಪುಟ–1**
3. **ಇಸ್ಮಾಯಿಲ್ ಜಬೀರ್, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ, ಪುಟ–13**

ಅಧ್ಯಾಯ 2 :

ಇದುವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ

'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ: ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇದುವರೆಗೂ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದು ಸಮಂಜಸವಾದುದು. ಹಿಂದಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಕಥೆ, ನುಡಿಗಟ್ಟು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎದುರು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿದುದೂ ಉಂಟು. ನಮ್ಮ ಜಾನಪದದ ಪ್ರಮುಖ ಹಾಗೂ ಸಮೃದ್ಧ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದವರು ವಿದೇಶಿ ಮಿಷನರಿಗಳು ಹಾಗೂ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಗಾರರು. 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧ ವಿದೇಶಿ ಮಿಷನರಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನವು ಪತಿತರಿಗೆ ಧರ್ಮ ಬೋಧನೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಾದರೆ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾನುವಾದದ ತಯಾರಿ ಇನ್ನೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಆಡಳಿತಗಾರರಾಗಿ ಬಂದ ವಿದೇಶಿಯರಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಸುಸೂತ್ರತೆಗಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಇತಿಹಾಸ ಆರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಜಾನ್‌ಲೇಡೆನನಿಂದ. ಟಿಪ್ಪುವಿನ ಪತನಾನಂತರ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣದ ಕೆಡುಗಾಲವನ್ನು ಕುರಿತ ಲಾವಣಿಯೊಂದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿ 1803ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದನು. 18ನೇ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಜೀವನವನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ದಾಖಲಿಸಿದವನು ಅಬ್ಬೆಡುಬಾಯಿ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಫ್ರಾನ್ಸಿನಿಂದ ಬಂದ **ಅಬ್ಬೆಡುಬಾಯಿ** ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ನಡುವೆ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ 1806ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ **'ಹಿಂದೂ ಮ್ಯಾನರ್ಸ್ ಕಸ್ಟಮ್ಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಸೆರ್‌ಮನಿಸ್'** ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ಭಾರತದ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ

ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ. 1871ರಲ್ಲಿ **ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಗೋವರ್** ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ **'ಫೋಕ್ಸ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸದರನ್ ಇಂಡಿಯಾ'** ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ದಾಸರ ಪದಗಳು' ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೂ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ನೀಡುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭದ ವಿವರ, ನಿರೂಪಕರ ವಿವರ, ದಾಖಲಾತಿಯ ವಿವರ ಹಾಗೂ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ವಿವರಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತಿಗೂ ದಿಕ್ಸೂಚಿಯಾಗಬಲ್ಲವು.

ಕಂದಾಯ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ 1867ರಲ್ಲಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ **ಫ್ಲೀಟ್** ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ **ಲಾವಣಿಗಳು** ಒಂದು ನೆಲದ ವಾಸ್ತವಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮರು ರಚನೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಖರವಾದ ಆಕರಗಳು. ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗಳು, ದೇಸಿ ಅರಸರು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಮರಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಅರಸರು ವಿದೇಶಿಯರ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸದೆ ಹೋದರು. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಶೂನ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ತುಂಬಿದರು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇಶ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಹಾಗೂ ಜನರನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಹುರಿದುಂಬಿಸಲು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನಪದರು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧದ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಫ್ಲೀಟ್ ಅವರೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಇವರು ಪ್ರತಿ ಲಾವಣಿಯ ಮೊದಲಿಗೆ ಆಯಾಯ ಲಾವಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಧಾಟಿ ಮತ್ತು ಲಯದ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಗ್ರಹಣ ವಿಧಾನ ಇವರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅತಿಯೋಕ್ತಿಯೇನಲ್ಲ.

1453ರ ಕಾನ್‌ಸ್ಟಂಟಿನೋಪಲ್ ಪತನದ ನಂತರ ಪಶ್ಚಿಮ ದೇಶಗಳು ಪೌರಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳೊಂದಿಗಿನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಾಗಿ ಜಲಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಅನೇಕ ಜನ ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನದ ಭೂ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟರು. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ತಂತಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾದರು. ಅದರಂತೆಯೇ ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ 'ಅಧ್ಯಯನ'ಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಈ

ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶಗಳೇನು? ಅದರಲ್ಲೂ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿದರು? ಬಳಸಿದ ವಿಧಾನಗಳಾವುವು? ಮಿಷನರಿ ಕಾಲದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಆದ ಅನುಕೂಲಗಳೇನು? ಅನಾನುಕೂಲಗಳೇನು? ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಮಿಷನರಿಗಳ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ, ಅಬ್ಬೆ ಡುಬೋಯ್, ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಈ ಗೋವರ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೀಟರು ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದೀಯ ಸಂಪಾದನೆ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡವರು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಿಷನರಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದವನು ಜಾನ್‌ಲೆಡನ್. ಈತ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣದ ಪತನದ ಆನಂತರ ಆ ಘಟನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಲಾವಣಿವೊಂದನ್ನು 1803ರಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ. 1816ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಅಬ್ಬೆಡುಬಾಯಿ, 3000 ಕನ್ನಡ ಗಾದೆಗಳಿರುವ ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟವನ್ನು 1847ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್, ದಾಸರ ಪದಗಳ ಮೌಖಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು 1831ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಗೋವರ್, ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ 1873ರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಘಂಟು ನೀಡಿದ ಕಿಟೆಲ್ 1885ರಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಫ್ಲೀಟ್, ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ 1881ರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಖಮಾಡಿದ ಮೇರಿ ಫ್ರಿಯರ್, 1875ರಲ್ಲಿ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಎ.ಸಿ ಬರ್ನೆಲ್ ಮೊದಲಾದ ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಿಷನರಿ ಕಾರ್ಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳಿದ್ದರೂ, ಕನ್ನಡವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇತರೆ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಜಾನಪದ ಲೋಕವನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಮಿಷನರಿಗಳು. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಭಾರತವು ಶಿಲಾಯುಗದ, ಅನಾಗರಿಕತೆಯ ಮತ್ತು ಬರ್ಬರತೆಯ ನಾಡು. ಈ ದೇಶದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಪಕ್ವ, ಅಸಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಬಾಲಿಶತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿದ ಗುಂಪಿನ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವನು ಜೇಮ್ಸ್‌ಮಿಲ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸ. ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಜೋನ್ಸ್ ಪ್ರಮುಖ. ಹೀಗೆ 18 ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಾದ-ವಿವಾದಗಳಿದ್ದವು. ಇವುಗಳು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಬೀರಿವೆ? ಅವು ಏಕಮೂಖವಾಗಿಯೇ? ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ತುರ್ತಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ತಲೆದೋರಿತು. ಭಾರತದ ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಆಡಳಿತವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮತ್ತು ಮಿಷನರಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶಗಳಿದ್ದವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ 1760ರ ನಂತರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. 18ನೇ ಶತಮಾನ ಕೊನೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೆಳಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೂರು ಕ್ಷೇತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರು. 1. ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು 2. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಗಾರರು 3. ಮಿಷನರಿಗಳು ಈ ಮೂರು ಗುಂಪಿನ ಜನರಿಗೆ ಅವರದೇ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ಅವರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರೆ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಭಾರತದ ಸ್ಥಳೀಯ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇಶಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಮಿಷನರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಾರತದ ಅಂಚುಗಳನ್ನು ತಲುಪಿ, ಈ ದೇಶದ ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರು.

18ನೇ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಜೀವನವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ತೆರೆದ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಕಂಡು ದಾಖಲಿಸಿದವನು ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶದ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕ ಅಬ್ಬೆ ಡುಬೋಯ್ (1765-1848) 1792ರಲ್ಲಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅಬ್ಬೆ ಡುಬೋಯ್, ಪಾಂಡಿಚೇರಿ, ಮದರಾಸು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಮತ ಪ್ರಚಾರದ ಪವಿತ್ರ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿ, ಟಿಪ್ಪುವಿನ ಪತನವಾದೊಡನೆ(1799) ಕರ್ನಲ್ ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿಯ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮದ ಪುನರ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದನು. ಅಬ್ಬೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದ ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನು ಭಾರತೀಯನಂತೆ ಬಾಳಿ ಬದುಕಿದನು. ಕ್ರೈಸ್ತಮತಕ್ಕೆ ಬಂದವರ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಉನ್ನತಿಗಾಗಿ ಕೆಲವೊಂದು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ಜನಪ್ರೀತಿ

ಗಳಿಸಿಕೊಂಡನು. ವೇಷಭೂಷಣ, ನಡೆ–ನುಡಿ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯನಂತೆ ಇದ್ದನು. ಭಾರತೀಯರ ಎಲ್ಲಾ ಕಷ್ಟ–ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತಮತ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸದೆ ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಸಮೀಪದಿಂದ ನೋಡುವ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ ಫಲವಾಗಿ ಅವನ 'ಹಿಂದೂ ಮ್ಯಾನರ್ಸ್, ಕಸ್ಟಮ್ಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಸೆರಮನಿಸ್' ಎಂಬ ಬೃಹತ್ ಗ್ರಂಥ 1816ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಮುಂದೆ ನಮ್ಮ ದೇಶವು ಸ್ಥಳೀಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಲಿಖಿತ, ವೈದಿಕ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಹೃದಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾಂತ್ಯ, ರಾಜ್ಯ, ಜಿಲ್ಲೆ ಗ್ರಾಮಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಹರೆಗಳಿಂದ ಒಂದೊಕ್ಕೊಂದು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರದೆ ಆ ದೇಶದ ಬಹುತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಅಬ್ಬೆಡುಬೋಯ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣ, ಹಾಸನದ ಶೆಟ್ಟಿಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈತನ **'ಹಿಂದೂ ಮ್ಯಾನರ್ಸ್, ಕಸ್ಟಮ್ಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಸೆರಮನಿಸ್'** ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದವು ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದೊಳಗಿರುವ ಅನೇಕ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಆಚಾರ–ವಿಚಾರಗಳು, ನಡೆನುಡಿಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವೈವಿಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಇಡಿಯ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವಂತಹ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ನಿಲುವಿನ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞನಾಗಿ ಡುಬೋಯ್ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಫಲವಾಗಿ ರಚನೆಯಾದ ಕೃತಿಯು ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವವರಿಗೆ ಮೂಲ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಭಾರತದ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಜಾತಿಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆ, ಅಸಮಾನತೆ, ವರ್ಗಭೇದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು,

ಜೀತಪದ್ಧತಿಯ ಸ್ವರೂಪ, ಕೃಷಿಕಾರ್ಮಿಕರ ದುಸ್ಥಿತಿ, ಭೂಮಿಯ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆ, ಹಿಂದೂ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿನ ಬಹು ಸಂತಾನದ ಬಯಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮ, ಕುಟುಂಬದೊಳಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರಷರ ನಡುವೆ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ಕೊರತೆ, ಗಂಡಸರ ಅತಿ ವ್ಯಭಿಚಾರ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಲೈಂಗಿಕ ಅಪರಾಧಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆ, ಜಾತಿ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕಾರ, ಚತುರ್ವರ್ಣಿಯರ ಹಾಗೂ ಹರಿಜನರ ಜೀವನಾವರ್ತನ ಹಾಗೂ ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನ ಆಚರಣೆಗಳು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ಪುರಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಕುಟುಂಬದೊಳಗೆ ಹಾಗೂ ಹೊರಗೆ ಆಕೆಗಿದ್ದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು, ವೈಧವ್ಯ ಸತಿ ಪದ್ದತಿಗಳನ್ನು ವೈಭವಿಕರಿಸಿರುವ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ಭೌತಿಕ ಜಾನಪದದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಬರುವ ಗುಡಿ–ಗೋಪುರಗಳ ವಾಸ್ತುವಿವರ, ದೈವ ಸಂಬಂಧಿ ವಸ್ತುವಿವರ, ದೇವಾಲಯಗಳ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ದೇವದಾಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಅದರ ದುರ್ಬಳಕೆ, ದೇವಾಲಯದ ವಾದ್ಯಗಾರರು, ಪೂಜಾರಿಗಳು, ಅವರು ಭಕ್ತರ ಶೋಷಣೆಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಕಣ್ಕಟ್ಟು–ಮೋಸ, ಬಗೆಬಗೆಯ ಹರಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ದೇವರಿಗೆ ರಕ್ತ ಆಹುತಿ, ಕೆಟ್ಟ ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿನ ಕಗ್ಗೊಲೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕೊರತೆ, ಹಿಂದೂ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸರ್ವಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಧರಿಸುವ ಆಭರಣಗಳು, ಪೋಷಾಕುಗಳ ವಿವರ ಹೀಗೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ, ಆಚರಣೆಗಳ, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಸ್ವವಿವರವಾದ ದಾಖಲೆ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಕೃತಿಯು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ನಗರ(ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣ) ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿ (ಶೆಟ್ಟಿಹಳ್ಳಿ)ಯ ಬದುಕನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಾಗ ಯುರೋಪಿನ ನಗರ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸಿ, ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಹಂನಿಂದ ಅಳೆದು ಅಲ್ಲಿನ ನಿಕೃಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಆಂಗ್ಲ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ನೀಡಿತು. ಆ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಯಂತ್ರವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಧರಿಸಿತು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಸನಾತನಿಯರಿಂದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾನೂನಿನ ಮೂಲಕ ತಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಆಸಕ್ತಿ, ಮುಗ್ಧ ಕುತೂಹಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಜೊತೆಗೆ ಅವರದೇ ನುಡಿಗಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಿಸುವ, ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮಿಷನರಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಉಪಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ರೂಪುರೇಷಗಳನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು, ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಅಥವಾ ಮುರಿಯುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು.

ಅಬ್ಬೆಡುಬೋಯ್‌ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ "ಹಿಂದೂಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿದ ಕಥೆಗಳು, ನೀತಿಕತೆಗಳು ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆದಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವುದು ಡುಬೋಯನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ."[1] ಕ್ರೈಸ್ತರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಲು ಬಂದಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಮತಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹಿಂದೂಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಅವರು ಅರಿತಿದ್ದರು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ದೋಷಗಳಿವೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೂಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕರು ಜನರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯಲು; ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಗಳಿಸಲು ಜನರ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರಂತೆಯೇ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆಗೆ ಶರಣಾಗಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿದರು. ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತವರಾದ ಇವರು ದೇಶದ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದರು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಗುರುಗಳಂತೆ ಇವರು ಕೂಡ ಕಾವಿ ತೊಟ್ಟರು. ಪಾದಪೂಜೆ ಮಾಡಿದರು. ಮದ್ಯಮಾಂಸಗಳ ಸಹವಾಸ ತೊರೆದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ಹಾಲು, ಸಸ್ಯಾಹಾರವನ್ನು ಸೇವಿಸತೊಡಗಿದರು. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಡುಬೋಯಿ ಅಯ್ಯನವರು', 'ದೊಡ್ಡಸ್ವಾಮಿ' ಎಂಬ ಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಡುಬೋಯಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವತಃ ಅವರೇ ಈ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ– "ಸ್ಥಳೀಯರ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸದೆ ಅವರ ಹತ್ತಿರ ಸುಳಿಯಲಾಗದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಬಲು ಬೇಗ ಅರಿತೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅವರು

ಬದುಕುವಂತೆ ನನ್ನ ಬದುಕು ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದೆ. ನಾನು ಅವರಂತೆಯೇ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ ಧರಿಸಿದೆ. ಅವರು ಕಲಿಯುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಲಿತೆ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಮುಂದೊಮ್ಮೆ ಇರಿಸುಮುರಿಸು ಆಗಬಾರದೆಂದು ಅವರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪಾಲ್ಗೊಂಡೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಜನ ನನ್ನನ್ನು ತೆರೆದ ಮನದಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸಿದರು"[2] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗೆ ಮನಸೋತ ಅನಿಬೆಸೆಂಟ್, ಆದಿವಾಸಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಿದ ವೆರಿಯಾರ್ ಎಲ್ವಿನ್, ಗಾಂಧೀಜಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋದ ಮೀರಾಬೆನ್ ಮೊದಲಾದವರೆಲ್ಲಾ ವಿದೇಶಿರಾಗಿದ್ದೂ ಭಾರತೀಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡಿದ್ದವರು. ಆದರೆ ಡುಬೋಯ್ ನಡೆನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರಂತೆ ಇದ್ದನು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿಯೂ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ, ಅವರ ಹುಳುಕುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಿದ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ಮೊದಲು ವೈದಿಕರ ಪೌರೋಹಿತ್ಯವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜನ ಈಗ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ನಿಜ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸದ್ಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಭೌತಿಕ ಬೆಂಬಲವಾಗಲಿ, ನೈತಿಕ ಬೆಂಬಲವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಬೃಹತ್ ಆದ, ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಭಾರಿ ಯಂತ್ರದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಈ ಯಂತ್ರ ಚಿಮ್ಮುಗಳು ಆಡಳಿತವನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪೌರೋಹಿತ್ಯದ ಭಾರತೀಯ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹೊರಗೆ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮನ್ನು ಆಳುವವರುನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗಲೂ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ಅಧಿಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಆಳುವವರನ್ನು ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳಿಂದ ನೋಡುತ್ತ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಪ್ರೀತ್ಯಾದಾರಗಳಿಂದ ಕಾಣುವಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸದ್ಯದ ಆಡಳಿತವು ಭಾರತೀಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಿದ್ದಾದರೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಗುರಿಗಳನ್ನು ತಲುಪಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ ನನಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆ, ನಂಬಿಕೆ, ತತ್ವ ಆಚಾರಗಳು ಮುಖ್ಯ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ನಾನೀಗಲೇ ಮುಂಗಾಣುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಜನರನ್ನು ಸಂತಸ ಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅವರು ಕೂಡ ಸಂತೋಷಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತಿರಬೇಕು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾದವರಿಗೆ ಸಹಕರಿಸಬೇಕು. ಈಗಿನ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಅಂತಹ

ಬಯಕೆಯಾಗಲಿ; ಸಹಕಾರ ಮನೋಭಾವವಾಗಲಿ ನನಗಂತೂ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆ ಅವರ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ, ಕಂದಾಚಾರಗಳಿಗೆ ಅಡೆತಡೆಯಾಗುವಂತಿದ್ದರೆ ಅಂತದ್ದನ್ನು ಜನ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ"[3] ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾರ್ಗವು ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರಲ್ಲಿ ತಾನು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ತೆರನಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ನಾಡಿ ಮಿಡಿತವನ್ನು ಅರಿತು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡರು; ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡರು.

ತೆಲುಗಿನ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಇ.ಪಿ.ಬ್ರೌನ್ ಅಬ್ಬೆ ಡುಬೋಯ್ಸ್‌ನು ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಂಗಮರು ಅಶುದ್ಧರು, ಮೂಢ ಆಚರಣೆಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು ಮತ್ತು ಅವರು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಸರಿಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಡುಬೋಯ್ಸ್‌ನ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬ್ರೌನ್ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಡುಬೋಯ್ಸ್‌ನು ಪೂರ್ವಗ್ರಹ ಪೀಡಿತನೆಂದು ಮೊದಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈತನ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನೀಡಿದ್ದ ತಪ್ಪು ಮಾಹಿತಿಗಳೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಬ್ರೌನನ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಅವರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಸ್ಥಳೀಯರು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿದೇಶಿಯರಿಗೆ ಸ್ನೇಹ ಹಸ್ತ ಚಾಚಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಾಹಿತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವವರನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಪಾದ್ರಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಮತ್ತು ಹೊಸ ಹೊಸ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಸನ್ನದ್ಧರಾದರು. ಪಾದ್ರಿಗಳು ತಾವು ಕಲಿತ ಹೊಸ ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು, ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇವು ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಆವಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡ ವಿಧಾನಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯವು ಸದಾಕಾಲ ಒಂದೇ ತೆರನಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಅವು ಸ್ಥಳೀಯರ ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಳೀಯರಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು, ಕೊರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು

ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸ್ಥಳೀಯರ ಶುಷ್ಕ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಥಳೀಯರು ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನಲೆಯಾಗಿ ಅಬ್ಬೆ ಡುಬೋಯ್‌ನ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕ ಅನುಭವಗಳು ಮತ್ತು ಅವನು ಎದುರಿಸಿದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕೇವಲ ಸ್ಥಳೀಯರು ಮತ್ತು ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯರಲ್ಲಿಯೇ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿದ್ದವು. ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದವು. ತಲತಲಾಂತರದಿಂದ ಉಳಿದುಕೊಂಡ ಬಂದ ಲಿಂಗಾಯತ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಜೈನ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರೆದಿದ್ದವು. ಕ್ರೈಸ್ತರ ಮತಾಂತರದ ಹುರುಪಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಯರು (ತಳಸಮುದಾಯಗಳು) ವೈದಿಕರನ್ನು, ಜೈನರನ್ನು, ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರು. ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಯ ಮತಗಳು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸಿದ್ದವು. ಇದನ್ನು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಅಬ್ಬೆ ಡುಬೋಯ್ ಕೇವಲ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಒಬ್ಬ ಪಾದ್ರಿಯಾಗಿರದೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಆಲೋಚನೆಯ ಕೂಸಾಗಿದ್ದ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ರಾಣಿಯ ಕೆಳಗಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಡಬಲದಂತಿರುವ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಮತ್ತು ಸೈನ್ಯ, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಮತ್ತು ಪೋಲಿಸರು, ಇವರು ಗೂಡಾಚಾರರಂತೆ ಭಾರತೀಯರ ನಾಡಿಮಿಡಿತವನ್ನು ಅರಿತು ಆಂಗ್ಲರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಬೇಕಾದಂತ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯರ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದ ದ್ವೇಷಾಸೂಯೆಗಳು ಹೊರಬರುವ ಮೊದಲು ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವಂತಹ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಂಗ್ಲರ ಯೋಚನೆಗೆ ಭಾರತೀಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಆಚಾರಗಳು ಅಡೆತಡೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬರಿವು ಸಹ ಅವರಿಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸುಧಾರಣಾ ನೀತಿಗಳಿಗೆ ಸಹಕರಿಸುವಂತ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಎದುರು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಮುಂದೆ ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್

ಅಂತಹವರ ಬೆಂಬಲದೊಂದಿಗೆ ತಂದ ಸತಿಸಹಗಮನ ನಿಷೇಧ(1833), ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ವೈದಿಕರು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ಆಗ ಇಬ್ಬರು ವಿರೋಧಿಗಳಿದ್ದರು. ಒಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ, ಮತ್ತೊಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಈ ವಸಹಾತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ಹತ್ತಿರಹೋಗುತ್ತ, ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಎದುರಾಳಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಆಂಗ್ಲರ ಎದುರು ಒಂದಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಇಲ್ಲಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಜಾನಪದದೊಳಗಿನ ಕ್ರೌರ್ಯ ಮತ್ತು ಕರುಣೆ ಈ ಎರಡನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಈತನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಫಲಿತವೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಯೊಳಗಿನ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳೊಳಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದರಿಂದ ಇಡಿ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವಂತ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಹಿಂದೂ' ಧರ್ಮದ ಭಾಗವಾಗಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಹೆಸರು ಕೂಡ 'ಹಿಂದೂ' ಎಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಗಾಯಗೊಂಡ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳ ವಾಸ್ತವವೇ ವಿನಹ ಧರ್ಮವಲ್ಲ.

ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದ ಪಾದ್ರಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ಕನ್ನಡ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತರ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡಿದರು. ಅವರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೀಷ ಮಾಧ್ಯಮದ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ಧಾರವಾಡ ಮತ್ತು ಮಂಗಳೂರುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಸ್ಥಳೀಯರ ಮೇಲೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇರಿದುದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿತ್ತು. ಆಂಗ್ಲರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ನೌಕರಶಾಹಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಹೊಂದಿತ್ತಾದರೂ ಮುಂದೆ ಇದರ ಸಹ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಜನ ಮಹಿಳೆಯರು, ಶೂದ್ರರು ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಕಲಿಯಲು, ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಯೋಜಿತವಾದ ಈ ಕಾರ್ಯವು ಕೇವಲ ವಸಾಹುತಶಾಹಿ ಮಿಷನರಿಗಳ ಆಡಳಿತದೊಂದಿಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗದೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜಾತಿ ಧರ್ಮದ

ಮಠಗಳು ಸಹ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿವೆ. ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ವರ್ಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲು ಹಿಡೆನ್ ಅಜೆಂಡವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ನೀಡುವಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತ ಮಠಗಳು ಮತ್ತು ಗುರುಮಠಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿವೆ. ಈ ಎರಡು ಮಠಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಅನೇಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಗುರು-ವಿರಕ್ತರ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯ ರೂಪ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಾದ ವಚನ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಂಡಿತು. ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ವಸಾಹುತಶಾಹಿಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದು ದುರಾದೃಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಹೆಸರು **ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಇ ಗೋವರ್** ಅವರದು. 1871ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಇವರ **'ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು'** (ದ ಫೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೌಥರ್ನ್ ಇಂಡಿಯಾ) ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಗೋವರ್ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಜೊತೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು, ಮಲೆಯಾಳಂ, ಬಡಗ, ಕೊಡವ ಭಾಷೆಗಳ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನೂ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿರುವ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕುಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್‌ನ 'ಕಂಪೇರಿಟಿವ್ ಗ್ರಾಮರ್ ಆಫ್ ಡ್ರಾವಿಡಿಯನ್ ಲಾಂಗ್‌ವೇಜಸ್' (1850) ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗೋವರ್ ಅವರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಎಂಟು ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 1. ಕ್ಯಾನರೀಸ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಮತ್ತು 2. ಕೂರ್ಗ್ಸ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಎಂಬೆರಡು ಭಾಗಗಳು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಗೀತೆಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಸಿಗುವ ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಾಗಿವೆ. ಗೋವರ್ ಅವರು ಒಟ್ಟು 28 ಕ್ಯಾನರೀಸ್ ಸಾಂಗ್ಸ್‌ಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ 28 ಗೀತೆಗಳಿಗೂ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತೀ ಭಾಗದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಪುರಾಣ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣ, ಹಿಂದೂ ಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಜನ ಯಾವ ರೀತಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಮಾದರಿ

ಸಂಕಲನವಾಯಿತು. ಕೊಡವರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟು ನಾಲ್ಕು ಕೊಡವರ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

1. ಇಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳ ಬಗೆಗಿರುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನಿತರ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.
2. ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಹಾಡುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕನ್ನಡಲ್ಲಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಗೋವರ್ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅನುವಾದಿಸುವಾಗ ಅನುಮಾನ ಬಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.

'ಕೆನರೀಸ್ ಫೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್'- ಕನ್ನಡ ಗೀತೆಗಳ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗೋವರ್ ನೀಡಿದ ಗೀತೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದಾಸರ ಪದಗಳೇ ಹೊರೆತು ಜನಪದ ಗೀತಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಜೀಶಂಪರವರು "ಅವರಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ದಾಸಕೀರ್ತನೆಗಳಿಗೂ ಶುದ್ಧ ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಆದ ಜನಪದ ಗೀತಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ"[5] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರರವರು "ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದುದು ದಾಸರ ಪದಗಳೇ ಹೊರತು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲ"[6] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕುರಿತು ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿಕಾರರು "ಗೋವರ್ ನೀಡಿದ ಹಾಡುಗಳು ದಾಸರ ಪದಗಳೇ ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ಜನಪದ ಗೀತಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

1. ಅಲೆಮಾರಿ ದಾಸರು ಲಿಖಿತ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರಲಾರರು. ಇವು ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದಲೇ ಹರಿದು ಬಂದವುಗಳಾಗಿರಬೇಕು.
2. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣದಂತೆ ಈ ಹಾಡುಗಳು ಪ್ರದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು"[7] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೆನರೀಸ್ ಫೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್‌ಗಳನ್ನು ದಾಸರ ಪದಗಳೇ ವಿನಹ ಜನಪದಗೀತೆಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಟು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ಶಿಷ್ಟ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಂದ ಜಾನಪದ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಅದು ಸಮೂಹದ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ ವಿನಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ದಾಸರ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಅಂಕಿತನಾಮಗಳಿದ್ದು, ಅವು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ರಚನೆಯಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಜಾನಪದದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಕುಂದುಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಆತಂಕ, ಕಾಳಜಿಗಳು ಜೀಶಂಪ ಮತ್ತು ಇಮ್ರಾಪುರರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲು ಗೋವರ ನೀಡುವ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ "ಅಂಗಡಿ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತಾ ನಡೆವ ಜನಮಂದಿಯ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಹರಿದು ಬರುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಒಳಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವ-ಭಾವನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಷ್ಟು ಇನ್ನಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟವಾಗದು. ಈ ಹಾಡುಗಳು ಯಾವಾಗ ಹೊಮ್ಮಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾರು ಅರಿಯರು. ಹಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬಂದಂತೆ ಹೊಸ ಪದ್ಯ ಸಾಲು ಸೇರ್ಪಡೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಹಳೆಯವು ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ"[8] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ದಾಸರು ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಊರೂರು ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನರ ಪದಗಳನ್ನು ತಾವೂ ತಮ್ಮ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಜನರು ಹೊಕ್ಕು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ದಾಸರ ಪದಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳೆಂದು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಗೋವರ್ ತಮ್ಮ ನಿರೂಪಕ ಸಮುದಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ಪ್ರದರ್ಶನದ ರೀತಿ ನೀತಿ, ಪ್ರದರ್ಶನದ ವಿನ್ಯಾಸ, ಶ್ರೋತೃಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗೋವರ್ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಜಾನಪದದಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಗೋವರ್ ಅವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇದ್ದುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಶಿಷ್ಟದ ಬೆರೆತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ ಈ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯು ಇಂತಹ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ.

ಅಲ್ಲದೇ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋವರ್‌ರವರು "ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿರುವ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್‌ನ 'ಕಂಪೇರಿಟಿವ್ ಗ್ರಾಮರ್ ಆಫ್ ಡ್ರವಿಡಿಯನ್ ಲಾಂಗ್‌ವೇಜಸ್' ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ."[9] ಅಂದರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಭಾಷೆಗಳಾದ ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು, ತಮಿಳು, ಮಲೆಯಾಳಂ, ಬಡಗ, ಮತ್ತು ಕೊಡವ ಮೊದಲಾದ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು

ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯಾಕರಣಾಂಶಗಳನ್ನು ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕೊಡಗಿನ 'ಹುತ್ತರಿ' ಆಚರಣೆ, ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಪೊಂಗಲ್ ಮತ್ತು ಮಲಬಾರಿನ 'ಪುದಿಯರಿ' ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಕ್ಕಿಯ ಆಚರಣೆ ಇರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಒಂದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದರೂ ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಏಕ ರೀತಿಯ ಸಮಾನ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯದ ಅಂಶಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಜನರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಫ್ಲೀಟರು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಚೆಸ್ವಿಕ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ 1847ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರು. ಜಾನ್ ಜಾರ್ಜ್ ಫ್ಲೀಟ್ ಮತ್ತು ಎಸ್ತರ್ ಫೆಯ್ತ್‌ಫುಲ್ ತಂದೆತಾಯಿಗಳು. ಲಂಡನ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಸಂಗ. ಐಚ್ಛಿಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಭ್ಯಾಸ. ಫ್ಲೀಟ್ 1867ರಲ್ಲಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲು ಬೊಂಬಾಯಿಯ ರೆವಿನ್ಯೂ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಿಸ್ಟೆಂಟ್ ಕಲೆಕ್ಟರ್ ಹುದ್ದೆಗೆ ಸೇರಿದರು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಲಾವಣಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡ ಯಾರೂ ಫ್ಲೀಟರ ಕಾಲಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಬಹುದು. ಶಾಸನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೂ ಫ್ಲೀಟರದು ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರು.

ಫ್ಲೀಟರು ತಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿನ ಐದು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು **ಇಂಡಿಯನ್ ಎಂಟಿಕ್ವೆರಿಯ** ಐದು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನ ಲಾವಣಿ(1885), ಹುಟ್ಟುವಳಿ ತೆರೆಗೆ ಲಾವಣಿ(1886), ಹಲಗಲಿ ಬೇಡರ ಲಾವಣಿ(1887) ಸಂಗ್ಯಾನ ಅಪರಾಧ ಲಾವಣಿ (1889), ಕಿತ್ತೂರು ಚೆನ್ನವ್ವನ ಸೊಸೆಯ ಲಾವಣಿ(1890) ಹೀಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವ ಈ ಐದೂ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (1991). ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಡಾ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಉತ್ತಮ ಸಂಪಾದಕನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳೂ

ಫ್ಲೀಟ್‌ರಲ್ಲಿದ್ದವು. ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಲಾವಣಿಗಳೂ ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ಲಾವಣಿ ಕುರಿತಾದ ಅದರ ವಿವೇಚನೆ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳವು. ಲಾವಣಿಯ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರುವ ಫ್ಲೀಟರ ಮಾತುಗಳು ಅವರ ಸೂಕ್ಷ್ಮದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿಯಮದ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದೇ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಪಾದಗಳನ್ನುಳ್ಳ ನುಡಿಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಬಾರದು. ಹಾಡುಗಳ ಲಯ ಮಾತ್ರ ಹಾಡುವುದನ್ನು ಕೇಳಿಯೇ ತಿಳಿಯುವಂಥದ್ದು. ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದ ಅನುಪ್ರಾಸ ಅಥವಾ ದ್ವಿತೀಯಾಕ್ಷರ ಪ್ರಾಸದ ಬದಲು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಕ್ತಿ ಮೆಚ್ಚುವಂಥದ್ದು.

ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಸಿದ ಲಾವಣಿಗಳು(1991) ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣನವರು "ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಜನಗಳ ಅಪ್ಪಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಧಾನಾಂಶವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಅತಿ ಸುಗಮ ಹಾದಿಯನ್ನು ಫ್ಲೀಟ್ ಅವರು ಹಿಡಿದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರು ಸರಕಾರದ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸುಲಭಮಾರ್ಗ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವರ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಸಂಕೋಚ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮುತುವರ್ಜಿಯಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಬಹುಶಃ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಧ್ರುವತಾರೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೂ, ಈಗ ಮಾಡಿರುವಷ್ಟೇ ಕೆಲಸವನ್ನು–ಉದ್ದೇಶ ಯಾವುದಾಗಿದ್ದೂ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ"[10] ಎಂದಿರುವರು. ರಾಮಣ್ಣನವರು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವಂತೆ ಫ್ಲೀಟರು ಮಾಡಿರುವ ಈ ಕಾರ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶ ಆಂಗ್ಲರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಜನಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಏನಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳಲೆಂದೇನೂ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ 'ತಮ್ಮ ಆಜ್ಞೆಗೆ ಎದುರುಬಿದ್ದವರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಬೆಂಕಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಪಕ್ಕಾ ಕುತಂತ್ರಿಗಳು ಎಂಬ ಅಂಶ ಬಹುಪಾಲು ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದುನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಬಲಿಯಾದ ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನಂಥವರ ಮೇಲೆ, ಹಲಗಲಿಯ ಬೇಡರಂಥವರ ಮೇಲೆ ಅನುಕಂಪದ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ರಾಯಣ್ಣನ ಸಮಾಧಿ ಮೇಲೆ ಜನ ಮರ ನೆಟ್ಟದ್ದು, ಅದರ

ಕೊಂಬೆಗಳ ಮೇಲೆ ತೊಟ್ಟಿಲು ಕಟ್ಟಿ ತೂಗಾಡಿಸಿದ್ದು, ಅವನಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು– ಈ ಎಲ್ಲ ಜನಪ್ರಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ರಾಯಣ್ಣ ಒಬ್ಬ ಶೂರನೆಂದೂ ದುರಾಚಾರಕ್ಕೆ ದೂರವಾದವನೆಂದೂ ಸ್ತುತ್ಯರ್ಹನಾದವನೆಂದೂ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟನೆಂದೂ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಲಾವಣಿಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಡುವಂಥವು. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿ ನಿಕಟವಾಗಿ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖ್ಯ ಪಡೆದಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಲಾಭಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ಆಂಗ್ಲರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನ ನೀಡುವವರಾಗಿಯೋ, ಅವರ ಕೈ ಕೆಳಕೆ ಜಮೀನ್ದಾರರಾಗಿಯೋ, ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿಯೋ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆಂಗ್ಲರ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ತಮ್ಮವರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಹಾಡಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದೆ. ಈ ಹಾಡನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರದ ಪರವಾಗಿ ಸ್ತುತಿಪರ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೀರೋಗಳಾದವನ್ನು ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಅಥವಾ ಅವರನ್ನು ದುಷ್ಟರೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಂಗ್ಲರಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ನೀಡಿದವು. "ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯದ ಕಾನೂನುಗಳಿಂದ ಜೀವವನ್ನೇ ದಂಡವಾಗಿ ತೆರಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ"[11] ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರದ ಏಕೀಕರಣದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಂದುಟಾಗಿದ್ದ ಪರಂಪರಾಗತ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿದ್ದ ಕಾನೂನು ರಹಿತ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಜನ ಒಗ್ಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರು. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾನೂನು ಕಟ್ಟಲೆಗಳು ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲದೆ ವಿಧೇಯರಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತವು ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಭೂಕಂದಾಯವನ್ನು ವಸೂಲು ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. 18ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಭಾರಿ ಮೊತ್ತವನ್ನು ತೆರುವ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದುದ್ದು ಭಾರತದ ಕೃಷಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ. ಕೃಷಿಯು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಅವಶ್ಯವೆಂದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು–

1. ಭಾರತವನ್ನು ಅಳೆದು, ತೂಗಿದ ಮಿಷನರಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಂಗ್ಲರು ದೇಶವನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಆಳಲು ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಿದವು. ಅವರು ರಚಿಸಿದ ಗೆಜಿಟಿಯರ್‌ಗಳು, ಮ್ಯಾನುವೆಲ್‌ಗಳು, ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು, ಸರ್ವೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಸಿಗುವ ಮಾಹಿತಿಯು ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಯುದ್ಧ ತಂತ್ರ ಇಲ್ಲವೇ ಆಡಳಿತ ತಂತ್ರ ರೂಪಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಇಂದಿನ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕುತ್ತವೆ.

2. ಮಿಷನರಿಗಳು ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಕೀಯ ಸಹಜ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ನೋಡಿದವು. ಈ ಮನೋಭಾವವು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವ ಆಕರವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿತು.

3. ಮಿಷನರಿಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಚಾರ, ಮತಾಂತರ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಸ್ಥಳೀಯರನ್ನು ಅನಾಗರಿಕರೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವ ಆರೋಪಿತ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಜನಾಂಗಿಕ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತಶಾಹಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

4. ಲಭ್ಯವಿರುವ ಹಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವುದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕೃತತೆ ದೊರೆತು ಬಹುತ್ವದ ಅಂಶಗಳು ಹೊರಗುಳಿದವು. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ.

5. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಸಂಚಾರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಯತಾವತ್ತಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಲಿಲ್ಲ. ತಮಗೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಮತ್ತು ಅನುಕೂಲವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ

ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಬೇಡವಾದದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದರು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರು. ಅವುಗಳ ಜತೆಗೆ ಅನುಸಂದಾನ ಮಾಡಿದರು. ಇದು ಕೇವಲ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿತು. ಈ ಅನುಸಂಧಾನವು ವೈಭವಯುತ ಗತಕಾಲದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ, ಪ್ರೇರೆಪಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು.

ಹೀಗೆ ಹಲವು ಕುತೂಹಲಗಳೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭವಾದ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ವಿದೇಶಿಯರಿಗೆ ಹೊಸ ಹೊಳಹನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹುತಶಾಹಿಗೆ ಅನೇಕ ಲಾಭಗಳಾದರೂ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಆಶಯವನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಸಿತು.

20ನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಸುಮಾರು 1960ರ ಕಾಲವಾಧಿಯನ್ನು ರಮ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದು ರೂಪಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕಾಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಜನವಾಣಿ ಬೇರು; ಕವಿವಾಣಿ ಹೂವೆ'ಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ವಸಹಾತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಈ ಹಂತದ ಜಾನಪದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ದೇಶೀಯ ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯನ್ನು, ನೆಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಲಸಗಳು ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಡ್ಡಿದ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ, ಮಾಸ್ತಿ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಅರ್ಚಕ ವೆಂಕಟೇಶ, ಶ್ರೀಕಂಠೇಶ ಗೌಡ ಮೊದಲಾದ ಹಿರಿಯರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹ ನಮ್ಮಲ್ಲಾಗಬೇಕಾದ ತುರ್ತಿನ ಕೆಲಸ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕ, ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಸತ್ವವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಸಿ ಮಾಡಿದರು. 1925ರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬರೆದ 'ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಲೇಖನ ಜಾನಪದದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ **'ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು'** ಮಾಡಿದ ಸಾಧನೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ಗೆಳೆಯರಲ್ಲಿ ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ ಮತ್ತು ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣರವರು 1931ರಲ್ಲಿ **'ಗರತಿಯ ಹಾಡು'** ಸಂಕಲನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಇವರು ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಸುತ್ತಾಡಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಅಪಾರ ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ 800ರನ್ನು ಆಯ್ದು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪನವರು 'ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ'(1933) ಹಾಗೂ ಪಿ. ಧೂಲಾ ಸಾಹೇಬರು 'ಜೀವನ ಸಂಗೀತ' (1935) ಎಂಬ ಜನಪದ ಗೀತ ಸಂಕಲವನ್ನು ತಂದರು. ಈ ಸಂಗ್ರಹದ ಮೂಲಕ 'ಕಲ್ಗಿ-ತುರಾ' ಸಂಪ್ರಾದಯವು ನಾಲಿಗೆಯಿಂದ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. 1933ರಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ತಂದ 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು' ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಮಗ್ರ ಜನಪದ ಜೀವನವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಎಲ್. ಗುಂಡಪ್ಪ, ಮತ್ತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಮತ್ತು ರಾಮಸ್ವಾಮಿಯವರು ಸೇರಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ 'ನಾಡಗೀತೆಗಳು' (1943), ದೇವುಡು ಅವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' (1935) ಹಾಗೂ ಗೋರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರ 'ಹಳ್ಳಿಯ ಬಾಳು' ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ಮೂಲಕ ಪುನರ್ ರಚಿಸಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ನಾಗರಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಬದುಕಿನ ವಿವರವೇ ಜಾನಪದ ಎಂದು ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸಿದರು. ನಿರಕ್ಷರಕುಕ್ಷಿ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ 'ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಅಡಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ-ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗೆಗೆ ಮೊದಲ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದವರು **ಡಾ.ಬಿ.ಎಸ್.ಗದ್ದಗಿಮಠರು.** ಇವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ ಪದವಿ ಪಡೆದವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗರು. ಅವರ **'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು'** 1963ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ನಾಲ್ಕು ನಾಡಪದಗಳು (1952), 'ಕಂಬಿಯ ಹಾಡುಗಳು' (1955), ಜನತಾ ಗೀತೆಗಳು (1956), ಮಲ್ಲಮಲ್ಹಾಣಿ (1956), ಕುಮಾರ ರಾಮನ ದುಂದುಮೆ (1956), ಲೋಕಗೀತೆಗಳು (1960)- ಇವು ಗದ್ದಗಿಮಠ ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳು.

1957ರಲ್ಲಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ' ಜನಪದ ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿತು. ಅವರ 'ಜಾನಪದ

ಗೀತೆಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಈ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತ್ತು. ಅದುವರೆಗೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಆಸಕ್ತಿ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದು ಈ ಹಂತದ ವೈಶಿಷ್ಟ.

ಇದೇ ಸುಮಾರಿಗೆ ಕ.ರಾ.ಕೃ, ಜೀಶಂಪ, ಗೊರುಚ, ಪಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಘಟನೆಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸತ್ವ ತುಂಬಿದರು. ಕ.ರಾ. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ ಜಾನಪದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ 'ಜೇನಹನಿಗಳು'(1957), 'ಜಾನಪದ ಪ್ರೇಮಗೀತೆಗಳು' (1957), ಅಂಬಿಗರ ಗಂಗೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಹಾಡುಗಳು (1957) 'ಮಲ್ಲಿಗೆ ನಗುತಾವೆ' (1958), ಜಾನಪದ ಕಥನ ಗೀತಗಳು (1957) ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಕಲನಗಳು.

1950ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಅವರು ಜಾನಪದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರವೇಶ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಳ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿ, ದಾಖಲಿಸಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಜೀಶಂಪ ಮೊದಲಿಗರು. ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಜೀಶಂಪ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಯುವ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಒಂದು ತಂಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿದರು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ಸಂಗತಿ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಕರಾವಳಿ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರೆಂದರೆ ಡಾ.ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆಯವರು. ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು, ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು, ಮುಕ್ರಿ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ಪದಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ.ಎನ್.ಆರ್.ನಾಯಕರು ಡಾ.ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆಯವರ ಪರಂಪರೆಯವರು. ಇವರಿಬ್ಬರ ತೀವ್ರ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವಾಗಿ ಉತ್ತರಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದವು. ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಹೇಳ್ತೇವೋ ಗುಮ್ಟೆಪದನಾವ, ನಾಯಕರ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು.

ಡಾ.ಮಳಲಿ ವಸಂತಕುಮಾರರ ಮಳಲಿಗಿಡ್ಡಮ್ಮ, ಕೋಲಾಟದ ಹಾಡುಗಳು, ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳರ ಕೈಲಿಯ ಕರೆದ ನೊರೆವಾಲು, ಮುದ್ದುಂಟೆ ಜನನ ಮರಣಕ್ಕೆ, ಚಿನ್ನಾದ ಕದಿರ್ಹಾಂಗೆ ಸಲಹೀನ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಕಲನಗಳು.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗಮನಾರ್ಹ ಜಾನಪದ ದುಡಿಮೆಗಾರರಾದ ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರ, ಎಂ.ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ, ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆ, ಮುದೇನೂರ ಸಂಗಣ್ಣ, ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ ಅವರನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬಹುಭಾಷಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲವಾದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮೃದ್ಧ ಹಾಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣ ಜಾನಪದದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆ. ಡಾ. ಹಕಾರಿಯವರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಳವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿವೇಚನೆ ನಡೆಸಿದವರು. ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ, ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು' ಇವು ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಕೃತಿಗಳು. ಜ್ಯೋತಿ ಹೊಸೂರ, ಬೆರಸಿ ಇಟ್ಟೇನ ಬೆಲ್ಲ ನೆನೆಗಡಲಿ'–ಬೆಳಗಾಂ ಪ್ರದೇಶದ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಸಂಕಲನ. 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸೊಗಡುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕೃತಿ ಇದು.

ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆಗೈದ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಗದ್ಯ–ಪದ್ಯ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದವರು ಪ್ರೊ. ಲಠ್ಠೆಯವರು. ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಬರೆದ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಹಾಗೂ 'ಜನಪದ ಮಾರ್ಗ' ಎರಡು ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳು.

ಡಾ. ಎಂ. ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಹರದೇಶಿ ನಾಗೇಶಿ, ಇತರರ ಜತೆ ಸೇರಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಕೃತಿ. ಜಾನಪದ ಬದುಕಿಗೂ ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜನಪದಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಂಟನ್ನು ತುಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ.

ದಕ್ಷಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಡೆ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನ, ಪರಿಚಲನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಶ್ರೀ ಹ.ಕ. ರಾಜೇಗೌಡ, ನಂ. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ, ರಾಗೌ, ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ, ಪಿ. ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ, ಡಾ. ಡಿ.ಕೆ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಇವರು. ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ನಂ. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ಪ್ರಮುಖರು. ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ', 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಲ್ಲಿ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಟಿ. ಎಸ್. ರಾಜಪ್ಪ ಅವರ ಹೆಸರು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಆರಂಭಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿದ ವಿದೇಶೀ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜಾನಪದದ ಗದ್ಯ, ಪದ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾದರೂ ಈ ಎರಡನೇ ಹಂತದ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಎಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಬಹುತೇಕ ಜನಪದ ಗೀತಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಯ ಉಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮಟ್ಟಸಗೊಂಡು ಸಂಘರ್ಷಾತೀತ ಬದುಕನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಅವರನ್ನು ಪದ್ಯದತ್ತ ಸೆಳೆದಿರಬೇಕು. ಹಾಗೇನೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯದ ನಡುವೆ ಹಬ್ಬಿಸಲು ಗೀತಸಾಹಿತ್ಯ ಸಶಕ್ತ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವಾದುದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕರಿಸುವ ಅದನ್ನು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳು ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಿದವು.

ಈ ಹಂತದ ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತವನ್ನು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಈ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ವೈಧಾನಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೋಟದ ಕೊರತೆ ಇರುವುದಾದರೂ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿವೆ.

1966 ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವರ್ಷ. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರೆತ ವರ್ಷ ಅದು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯಿತು. 1972

ರಲ್ಲಿ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಪದವಿ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕನ್ನು ತೆರೆದರು. ದೇಜಗೌ, ಜೀಶಂಪ, ಪಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಜಾನಪದ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯವೊಂದನ್ನು ಆರಂಭಸಿತು. ಮುಂದೆ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೇ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಶಿಕ್ಷಣ ವಿಷಯವಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಮುಂಚಾಲನೆ ನೀಡಿದವು. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಡಾ. ಎಂ. ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ, ಡಾ. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಡಾ. ಎಂ. ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆ, ಡಾ. ಎಂ.ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಉಡುಪಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಂಗಕಲೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ ಹಾಗೂ ಹತ್ತಾರು ಯಕ್ಷಗಾನ ತರಬೇತಿ ಕೇಂದ್ರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಲವು ನಿಟ್ಟಿನ ದುಡಿಮೆಗಳು ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚಳವಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸರಕಾರದ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಕಟಣೆ-ಕಲಾ ಪ್ರದರ್ಶನ- ಕಲಾವಿದರಿಗೆ, ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಗೌರವ ಸಮ್ಮಾನ- ಮಾಸಿಕ ಗೌರವ ಧನ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯಾ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಸಮರ್ಥ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಿದ ಡಾ. ಎಚ್. ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ, ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಡಾ. ಎಸ್.ಕೆ. ಕರೀಂಖಾನ್, ಡಾ.ಎಚ್. ಜೆ. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡರನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸಬೇಕು. ಎಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಕಲೆಗಳ ದಾಖಲೀಕರಣ, ಕಲಾಪ್ರದರ್ಶನ, ಕಲಾವಿದರ ಸಮಾವೇಶ ಹಾಗೂ ಅವರ 'ಜಾನಪದ ಲೋಕ' ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದದ ಸಮಗ್ರ ಮಾಹಿತಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಪೋರ್ಡ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನದ ಸಹಕಾರದೊಂದಿಗೆ ರೂಪುತಳೆದ ಉಡುಪಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ರಂಗಕಲೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವುದರ ಜತೆಗೆ ಬೃಹತ್ ರೂಪದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದಾಖಲಾತಿ, ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಿದೆ. 1987-88ರ

ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಯುವ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಾಗಿ ಈ ಸಂಸ್ಥೆ ನಡೆಸಿದ ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳ ನೂರು ದಿನಗಳ ತರಬೇತಿ ಕಮ್ಮಟ ಯುವ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ.

1980ರ ಈಚೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತ, ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಬಹುತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಇಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ, ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಬಹು ಆಯಾಮವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಖರತೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ, ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮುಂತಾದ ಅನ್ವಯಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ.

1970-80ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಡಾ. ಎನ್. ಆರ್. ನಾಯಕ, ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಡಾ. ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆ, ಡಾ. ಪಿ.ಕೆ ರಾಜಶೇಖರ, ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ, ಡಾ. ಟಿ.ಎಸ್. ರಾಜಪ್ಪ, ಡಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಡಾ.ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ಡಾ.ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ, ಡಾ.ವಿವೇಕ ರೈ, ಡಾ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು ಮುಂತಾದ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರೂ ಕಳೆದ ಒಂದು ದಶಕ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೀಳುಗಾಲ. ಆದರೂ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ(ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಜಾನಪದ ವೀರ ಗೀತೆಗಳು) ಮಹೇಶ್ವರಯ್ಯ ಮತ್ತು ಮುರಿಗೆಪ್ಪ ಅವರ 'ಡೊಂಬರ ಮದಾಲ್ಸೆ ಪದಗಳು', ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿಯವರ 'ಸಾತು ಕ್ಯಾಮಣ್ಣನ ಲಾವಣಿಗಳು', ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳರ 'ಚಿನ್ನದ ಕದಿರ್ಹಾಂಗೆ ಸಲಹೀನಿ', ಡಾ. ಎನ್. ಆರ್. ನಾಯಕರ 'ಹೇಳುತ್ತೇವೋ ಗುಮ್ಮೆ ಪದನಾವಾ' ಮತ್ತು 'ಕೂಸಾಯ್ತು ನಮ್ಮ ಕೊಮರಾಗ' ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದವು. ಪ್ರೊ. ಬಿ.ಬಿ. ಹೆಂಡಿಯವರು ಹೊರತಂದಿರುವ 'ಹರದೇಶಿ ನಾಗೇಶಿ', ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕರರ ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ 'ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು' ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಬಹುರೂಪಿಯಾದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬಹುಪಠ್ಯಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಮಾಲೆ'ಯಡಿ

ಬಂದಿರುವ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ'(ಸಂ: ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ), 'ಜುಂಜಪ್ಪ' (ಸಂ:ಚಲುವರಾಜು), 'ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ'(ಸಂ: ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್) ಮೈಲಾರಲಿಂಗ(ಸಂ: ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ) ಮಾಳಿಂಗರಾಯ (ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ) ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಡಾ. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿಯವರ 'ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕತೆ' ಕೂಡಾ ತುಂಬ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾದ ಕಾವ್ಯಸಂಗ್ರಹ. ಪ್ರೊ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೈಸೂರಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಇನಕಲ್ಲಿನ ಮಹದೇವಯ್ಯನವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಬಂದಿರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು, ತಂತ್ರ ಎಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದು ಒಬ್ಬನೇ ಗಾಯಕನ ಸಮಗ್ರ ಪಠ್ಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ನಮಗಿಂದು ಜಾನಪದದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಪಡಿಸುವ ಅದರ ಬಹುಪಠ್ಯಗಳು ಅವಶ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದು ಬೆಳೆದು ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯದ ಹಲವಾರು ಪಠ್ಯಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಬೇಕು.

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಏಕರೂಪಿ ಪಠ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ; ಬಹುರೂಪಿ ಪಠ್ಯ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪುನರ್ ಸಂಘಟನೆಗೊಂಡು ಪುನರ್‌ಸೃಷಿಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಲಿಂಗ, ಸಂದರ್ಭಗಳ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಬಹುರೂಪದ ಬೃಹತ್ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಡಾ. ಜೀಶಂಪ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ ಒಂದೊಂದು ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪಠ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು ಬಹುಪಠ್ಯಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಬಹುಪಠ್ಯಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳೇನು, ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಜತೆಗೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಗ್ರಹಿತಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಹೊಸ ಅರ್ಥವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರರ 'ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ'ದ ಸ್ತ್ರೀ ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬಹುಪಠ್ಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಜನಪದ ಪಠ್ಯವೊಂದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ'ದ ಪಿತೃರೂಪಿ ಹಾಗೂ ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ಐದು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊಸ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದಿದೆ.

ಇತ್ತೀಚಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸ-ವಕ್ತೃಗಳ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ ವಕ್ತೃಗಳನ್ನು ಬರಿಯ ಮಾಹಿತಿದಾರರು ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಬೇಕೆ, ಜನಪದ ಕತೆಗಾರ ಅಥವಾ ಗಾಯಕರನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆ ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ. ಕೆಲವೊಂದು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಕಾರ್ಯಗತವೂ ಆಗಿವೆ. ಜಾನಪದ ವಕ್ತೃಗಳನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಉಪಕರಣ-ಪರಿಕರಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅವರನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಇರಿಸಿ ಗೌರವಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಫಿನ್ಲೆಂಡಿನ ಲೌರಿ ಹಾಂಕೊ ಅವರು ವಿವೇಕ ರೈ, ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ ಜತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಗೋಪಾಲಗೌಡರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಿರಿಪಾಡ್ದನದಲ್ಲಿ ಕಥಾಗಾಯಕರನ್ನು ಸಹ ಸಂಶೋಧಕರೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿ ಗೌರವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ಡಾ. ಕಮಲಾ ಹೆಮ್ಮಿಗೆ ಅವರನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ತನಕ ಅಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವೊಂದು ಗೀತ ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ದೇವದಾಸಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನ ಕವಲಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಡಾ. ವಿವೇಕ ರೈಯವರ 'ಗಿಳಿಸೂವೆ'ಯಲ್ಲಿನ ಲೇಖನಗಳು, ಡಾ. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿಯವರ 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬೇಕು. ದೇಶೀಯ ಚಿಂತನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯು ಇತಿಹಾಸದ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತುರ್ತಿನ ಕೆಲಸ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರಾವಳಿಯ ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಖಿಕ ಜಗತ್ತು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ 'ವಿರಚನೆ'ಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಉಪಕ್ರಮ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಸ್.ಜಿ. ಸಿದ್ದರಾಮಯ್ಯನವರ 'ಯೆಡೆಗುಂಟೆ ಗೆಣೆಸಾಲು', ಹಿ. ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಕಾಡು-ಕಾಂಕ್ರೀಟು ಜಾನಪದ', ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ ಅವರ 'ಬಂಡಾಯ ಜಾನಪದ', ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರ 'ದೇಶಿ' ಕೃತಿ ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು. ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿಗಳು, ಲೇಖನಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದನ್ನು

ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ, ಕಾಲಧರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಂಬಲವಾಗಿದೆ.

ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಚನೆಯಾಗಿರುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಆ ನೆಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯನ್ನು ಮೈವೆತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆ, ಆಚಾರ–ವಿಚಾರಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿ–ರಿವಾಜುಗಳು, ಹಬ್ಬ–ಆಚರಣೆಗಳು, ಹಾಡು–ಕುಣಿತ–ಕಲೆ, ಭೌಗೋಳಿಕತೆ, ಕೃಷಿ, ಮನೋರಂಜನ ಆಟಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ, ಮೈಸೂರು–ಮಲೆನಾಡಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳಿರುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಆಗಾಧವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಬದುಕಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿರುವ ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೂಡ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಇದೇ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದೆ.

"ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 5 ಪ್ರಮುಖ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

1. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ–ಬೆಳಗಾವಿ, ಬಿಜಾಪುರ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ, ಬೀದರ್, ರಾಯಚೂರು, ಬಳ್ಳಾರಿ, ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು
2. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ– ಮೈಸೂರು, ಮಂಡ್ಯ, ಹಾಸನ, ತುಮಕೂರು, ಬೆಂಗಳೂರು, ಕೋಲಾರ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳು
3. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ
4. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ
5. ಕೊಡಗು ಜಿಲ್ಲೆ

ಭಾಷಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಈ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇಂಥ ವಿಭಜನೆಗಳು ಅಷ್ಟೇನು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[12]

ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಭಾಷಾ ಗಡಿ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಗಡಿಗಳು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತರಲು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದದ ಆಶಯಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಬಹುಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲೂ, ಜನಾಂಗಳಲ್ಲೂ ಆದಿ ಕಾಲದ ಬದುಕಿನ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಾನಪದ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಐದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಭಾಗಗಳು "ಕೇವಲ ಸೌಲಭ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡವೆ ಹೊರೆತು, ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜಾನಪದ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಗೆರೆಗಳಲ್ಲ"[13] ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ನಾಡಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಸೌಲಭ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಘಟಕಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ವಿಗಂಡಣೆಯು ಭಾಷಾ ವೈವಿಧ್ಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಅಥವಾ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಯಾಯಾ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

"ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಜನಪದ' ಎನ್ನುವ ಪದ ಪ್ರದೇಶವಾಚಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರದೇಶ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಪಾತಳಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ, ಜಾನಪದದ ಮೂಲಭೂತ ಆಲೋಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು. ಜನಪದ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ನಿರ್ಜೀವ ಘಟಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಈ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಪದ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ, ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಒಡಗೂಡಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಗಿಜಿಗುಡುವಂತದ್ದು, ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದು."[14] ಹೀಗೆ ಒಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶದ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆಯಾಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

"ಒಂದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಜನರು 'ತಮ್ಮದು' ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವರು ಸುರಕ್ಷತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ನಿರಾಳವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಊರು, ನಮ್ಮ ನಾಡು, ನಮ್ಮ ದೇಶ, ನಮ್ಮ ಭೂಮಿ ಎನ್ನುವ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಇಂತಹ ಅನನ್ಯತೆ

ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇರಬಹುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮ್ಯವುಳ್ಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಅನೇಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ."[15] ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯ ನೆಲೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದರ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಾವೇ ಆರೋಪಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡ-ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ನಡೆದಿರುವ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಾಡು-ನುಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ನಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯವಾದರೆ; ಇನ್ನೊಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವೂ ಆಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಎನ್ನುವುದು 'ಶಿಷ್ಟ' ಬರಹಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಅದು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ವೈವಿಧ್ಯವಾಗಿರುವ ತಾಯಿನುಡಿಯೂ ಹೌದು. ತಾಯಿನುಡಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನೆಲವೂ ಕೂಡ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಭಿನ್ನತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಯ ಸಾಂಗತ್ಯವು ಸೇರಿ, ಅನೇಕ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಡಿಪಾಯ ಸಿಕ್ಕಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸದೆ; ಬಹುತ್ವದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಕನ್ನಡ ಜಪದರಿಗೆ' ನಾಡು-ನುಡಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "'ಕನ್ನಡ' ಎನ್ನುವ ಭಾಷೆಯ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯಲು, ಕರ್ನಾಟಕ ಎನ್ನುವ ರಾಜ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ 'ಕನ್ನಡ', 'ಕರ್ನಾಟಕ' ಕಲ್ಪನೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಮಾದರಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಈ ಬಗೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯ

ಹುಡುಕಾಟವೇ ಹೇಗೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ"[16] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ 'ವಿಸ್ತೃತ ಜಾನಪದ ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ'ಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಹತ್ತು ಕೃತಿಗಳು 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಕೃತಿಗಳು 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದಿವೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ–ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದರೂ ಸಹ ಇವು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿರದೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮತ್ತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ', ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯವರ 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳು'(2011), ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು'(1999), ಗದ್ದಿಗಿಮಠರ 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು'(1969), ನಂ. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ಅವರ 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ', ಪಂಚಮುಖಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು'(1953), ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು'(1998), ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ–ಮಹಾಭಾರತ'(2003), ಎಂ. ಎಸ್. ಮುತ್ತಯ್ಯನವರ 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'(2008), ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರರ 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು'(2004) ಮುಂತಾದವು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಿನ್ನೆಯಲ್ಲಿ 'ಶೀರ್ಷಿಕೆ'ಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ' ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶದ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ'ದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ'ಕಾರ ಗುರುತಿಸುವ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಗಡಿಯಂತೆ, ಜನಪದದ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು'ಕೂಡ ನಾಡಿನ ಗಡಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುವುದು ವಿಶೇಷ. "ಬೀದರ್ ಹೈದರಾಬಾದುಗಳ ಉತ್ತರದ ತುದಿಯಿಂದ ನೀಲಗಿರಿ, ಕೊಯಮತ್ತೂರಿನ ದಕ್ಷಿಣದ ತುದಿವರೆಗೆ ಹಬ್ಬಿರುವ ಕರ್ನಾಟಕವು ಒಂದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶವು ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಪಾಠ ಭೇದದಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಹಾಡುಗಳು ಎಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರಲು ಸಾಕು. ಈ ಜನಪದ ವೇದವೇ. ಎಲ್ಲ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೂ ತಾಯ ಮೊಲೆ ಹಾಲು ಎಂಬುದು

ಇದನ್ನೋದಿದವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ಇರದು, ಈ ಅನುಭವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಐಕ್ಯಭಾವವು ಅಂತಿಂತಹುದಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಹೃದಯದೊಳಗಿನ ಸುಖದ ಕನಸೆಂತಹದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಇದರಂತಹ ಬೇರೆ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಿಲ್ಲ"[17] ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ.

ಮೇಲಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ-ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯು ಪದೆಪದೇ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾಣಬಯಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬೇರ್‍ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಮಲೆನಾಡಿನ ಭಾಗಗಳಿಗಿಂತ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿವೆ. "ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕಿಂತ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಡತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರದೇಶ. ಇಲ್ಲಿನ ಬದುಕಿನ 'ಸಮೃದ್ಧಿ' ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನನ್ನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಕಡೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಜನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ವೈವಿಧ್ಯ, ಆಳ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಲ್ಲ"[18] ಎಂದು ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ನಾಗರೀಕತೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ರಾಜಾಶ್ರಯವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇನೂ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇತಿಹಾಸ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೊಯ್ಸಳರ ನಂತರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಜನಪದದ ಕಾವ್ಯ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಬೆಳೆದವು. ಆದರೆ ಅರಮನೆಯ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಕಾವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೇಖನಿಯ ಮೂಲಕ ರಚನೆಯಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಜೀಶಂಪ ಅವರ ಹೇಳಿರುವಂತೆ- "ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಿಕ್ಕ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಸತ್ವಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು"[19] ಎಂಬ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

"ಆಂಗ್ಲ ನಾಗರೀಕತೆಗೆ ಮೊದಲು ಶರಣಾಗತವಾದದು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ. ರಾಜಾಶ್ರಯದಿಂದ 'ಜನಪದತ್ವ'ವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿದ್ದ ಅದು ಈ ನಾಗರೀಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಸಪ್ಪಗಾಯಿತು. ಆಂಗ್ಲರ ಆಗಮನ ಸ್ವಾಗತ ಭೂಮಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಕಾಡು ಮೇಡುಗಳಲ್ಲಿ ಆ ನಾಗರೀಕತೆಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪ್ರವೇಶ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಭವದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಇದಕ್ಕೆ ಇದ್ದೊಂದು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆ ನಾಗರೀಕತೆ ಕೆಲವೇ ಪಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿ ನಿಂತಿತೆ ಹೊರತು, ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹರಿದು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅದು ನಾಗರೀಕತೆಗೆ ತೀವ್ರ ಶರಣಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಉಜ್ವಲ ಪರಂಪರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆಯವರೆಗೂ ನಿಗಿನಿಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿತು."[20] ಅಂತೆಯೇ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಹಾಡು, ಬಲೋರಿ ಮಟ್ಟೆಯ ಹಾಡುಗಳು, ಬಟ್ಟೆ ಒಗೆಯುವ ಹಾಡುಗಳು, ಹರದೇಶಿ–ನಾಗೇಶಿ ಲಾವಣಿಗಳು, ಚೌಡಿಕೆ ಪದಗಳು, ಹಂತಿಹಾಡುಗಳು ಈ ನಾಡಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಫ್ಲೀಟ್ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನ ಲಾವಣಿ(1885), ಹುಟ್ಟುವಳಿ ತೆರೆಗೆ ಲಾವಣಿ(1886), ಹಲಗಲಿ ಬೇಡರ ಲಾವಣಿ(1887) ಸಂಗ್ಯಾನ ಅಪರಾಧ ಲಾವಣಿ (1889), ಕಿತ್ತೂರು ಚೆನ್ನವ್ವನ ಸೊಸೆಯ ಲಾವಣಿ(1890) ಗಳು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಾಗಿವೆ. ಇವು ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಈ ಭಾಗದ ಜನರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿವೆ. ಕಾರಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಮುಂಡರಗಿ ಭೀಮರಾಯನ ದಂಗೆ, ಹಲಗಲಿಯ ಬೇಡರ ಹೋರಾಟ, ಕಿತ್ತೂರು ಚೆನ್ನಮ್ಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಮೊದಲಾದವುಗಳು. ಈ ಭಾಗದ ಕಾವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ನಾಡಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ.

'ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ ಲೇಖನಗಳು' ಎಂಬ ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕರಾದ ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಪಾದ ಶೆಟ್ಟಿಯವರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– "ಲೇಖನಗಳ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಮ್ಮ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಂಡು ಬಂದದ್ದು, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರೆದದ್ದು ಜನಪದ ಗದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕಥೆ, ಒಗಡು, ಶಿಶು ಪ್ರಾಸಗಳು, ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು. ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬರೆದುದೂ ತೀರ ಕಡಿಮೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಲೇಖನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರಿಕೃತವಾದುದು ಹಾಡಿನ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು.

ಕಥೆ, ಗಾದೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ."[21] ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಥವಾ ಆಯಾಯ ಕಾಲಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಲಭಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ, ಸಂಪಾದಿಸುವ, ಅವುಗಳ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪಾದಕರಲ್ಲಿ ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು ನೀಡಿರುವ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು', 'ಜೀವನ ಸಂಗೀತ', 'ಮಲ್ಲಿಯ ದಂಡೆ' ಪ್ರಮುಖವಾದವು. ಗದ್ದಿಗಿಮಠರ ಜೊತೆಗೆ ಶಿವೇಶ್ವರ ದೊಡ್ಡಮನಿಯವರನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು. ದೊಡ್ಡಮನಿಯವರ 'ನವಿಲೂರು ಮನೆಯಿಂದ'(1952) ಎಂಬ ಮರಣೋತ್ತರ ಸಂಕಲವನ್ನು ಕಟ್ಟೀಮನಿ ಮತ್ತು ಕಣವಿಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಲೇಶ್ ಮೇಟಿಯವರ 'ಹಂತಿಯ ಪದಗಳು'(1960), ಡಿ. ಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ಕೊಂತಿಯ ಪದಗಳು'(1966), ಎಂ.ಎಸ್ ಲಠ್ಠೆಯವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು'(1975), ಎಂ.ಎಂ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ'(1978), ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿಯವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಜನೆ ಹಾಡುಗಳು', ಶಿವಾನಂದ ಗುಬ್ಬಣ್ಣವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ'(2001), ವೈ.ಎಫ್. ಸೈದಾಪುರ್ ಅವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ವೀರ ಗೀತೆಗಳು'(2003), ಬಿ.ಬಿ. ಬಿರಾದರ ಅವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿ' ಮುಂತಾದವು ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಹೇಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆ ನೆಲೆದ ಕಣ್ಣೋಟದಿಂದಲ್ಲೇ ಜನಪದ ಲೋಕವನ್ನು ಕಾಣಲು ತವಕಿಸುತ್ತವೆ.

ಸಿಂಪಿಲಿಂಗಣ್ಣನವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರು-ಹೆಂಗಸರು ಹಾಡುವ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಿದೆ. ಆದರೆ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆ, ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಇದರಿಂದ ಪಡೆದ ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಮ.ಗು. ಬಿರಾದಾರ ಅವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ 'ಪ್ರಕಾರ'ಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಭಾಗದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು, ಪ್ರಮುಖ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ– ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ, ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು ಬದಲಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಕೃತಿಯು ಕಾವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡುಗಳು, ಗಂಡಸರ ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳೆಂದು ವಿಭಜಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂ.ಎಸ್ ಲಠ್ಠೆಯವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗದ್ದಿಗಿಮಠರ ತರುವಾಯ ಹೊಸ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಆ ಹಾಡುಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣ, ಮಹತ್ವ, ಘನತೆ ಮತ್ತು ಹಂತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯ ಕುರಿತು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿಯವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಜನೆ ಹಾಡುಗಳು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ "ಇತ್ತಿಚೀನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಭಜನೆಯ ಮೌಲಿಕ ಗುಣ ಇಳಿಯುತ್ತಿದೆ. ಭಜನೆ ಹಾಡುಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧಾಟಿಗಳು ನಿರಾಕರ್ಷವೆನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹಾಡುಗಳ ರಚನೆ ಸುಲಭ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಎಂಥಂಥವರೋ, ಏನೇನನ್ನೋ ಕುರಿತು ಹಾಡು ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಥ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಸಿನಿಮಾ ಧಾಟಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾವ ಮತ್ತು ಧಾಟಿಗಳಿಗಿರಬೇಕಾದ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧ ತಪ್ಪಿ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ಆಭಾಸಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಭಕ್ತಿಗಿಂತ ಆಡಂಬರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ."[22] ಯಾಕೆಂದರೆ ಬದಲಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿರುಚಿಗಳು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಲನೆಗೂ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿಯೂ; ಮಾರಕವಾಗಿಯೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

"ವೈ.ಎಫ್.ಸೈದಾಪುರ ಅವರ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ವೀರ ಗೀತೆಗಳು', "ಸತ್ಯ, ರಜ ಮತ್ತು ತಮಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಗುಣಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ ವೀರತ್ವಗಳು ಪೌರಾಣಿಕರಂಗ, ಭಕ್ತಿರಂಗ, ಕೌಟುಂಬಿಕರಂಗ, ಪ್ರಾಣಿ ಪ್ರಪಂಚ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ"[23] ಎಂದು ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವೀರತ್ವದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಲ್ಲ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗವಾದ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್-ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಸವರಾಜ ಪೋಲಿಸ ಪಾಟೀಲರ 'ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ', ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕರರ 'ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು' ಈ ಕೃತಿಗಳು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಭಾಗದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸೇರಿದ್ದು ಸಹಜ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿನ "ಪ್ರಾರಂಭದ ಸಂಗ್ರಹಗಳಿಗೆ 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಹೆಸರು ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಒಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯ. ಹಾಗೇಕೆ ಆಯಿತೆಂದರೆ ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಿಂದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭರದಿಂದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಹೊರಬರುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ ಅದು. ಡಾ. ಲಠ್ಠೆ ಅವರು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ತಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಎಂಬಂತೆ, ಹಾಗೆ ಹೆಸರಿಡಲು ಬಯಸಿದರು. ಆದರೆ ಅವರ ಸಂಕಲನಗಳ ಬಹುತೇಕ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜೊತೆಗೆ ರಾಯಚೂರು ಮತ್ತು ಬೀದರ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದರ ಜೊತೆ ತಮ್ಮ ಜಿಲ್ಲೆಯಾದ ಬೆಳಗಾವಿಯಿಂದ ಹಾಗೂ ತಾವು ಸಹಜವಾಗಿ ಸಂಪರ್ಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾಹಿತಿ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಏನಿದ್ದರೂ ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಾಹಿತಿಯೇ 75ರಿಂದ 80 ಪ್ರತಿಶತ ಕೂಡಿರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ. ಆದುದರಿಂದ ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಸಂಗ್ರಹಗಳೆಲ್ಲಾ ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ."[24]

"ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತುಂಬ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಹಂತಿಯ ಕ್ರಿಯೆ ದೇಶದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕ ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದೆಡೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಮಲೆನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಿತ ಇದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಂತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು, ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ"[25] ಎಂದು ವೈಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಆತಂಕವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

"ಜಾನಪದ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾದರೂ ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿ.ಎಫ್ ಪಾಟರ್ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತು ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಟ್ಟಿ ಹೊಡಿಯುವಾಗಿನ ಹಾಡುಗಳು ಪಂಪ್‌ಸೆಟ್ ಬಂದ ಮೇಲೆ, ಬೀಸುಕಲ್ಲಿನ ಹಾಡುಗಳು ಹಿಟ್ಟಿನ ಗಿರಣಿಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ, ಕುಟ್ಟುವ ಹಾಡುಗಳು ಪವರ್ ಮಿಲ್ಲುಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ, ಬಲೋರಿ ಹಾಡುಗಳು ಟ್ರಕ್ಕು-ಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರ್‌ಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ನಿಂತು ಹೋಗಿವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಹಂತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಯಂತ್ರಗಳು ಮಾಡತೊಡಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಂತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆ ಎರಡೂ ನಿಲ್ಲುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ."[26] ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹಂತಿಯ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಳಿದು ಹೋಗುವ ಮುನ್ನ ಉಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ರೈತರು ತಮ್ಮ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಪಂಪ್‌ಸೆಟ್, ಟ್ರಕ್ಕು-ಟ್ರಾಕ್ಟರಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಿದ್ದಾರೆ ಆ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದು ತಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಬಯಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವು ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುತ್ತಲಿನ ಪದ್ಯಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎದುರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹೊರ ರಾಜ್ಯ ಎದುರು ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಗ್ರಾಮದ ಹಾಡುಗಳು, ಜಿಲ್ಲೆಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಭಾಗ ಮಟ್ಟದ, ರಾಜ್ಯದ, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಾಯನ ಕೆಲಸಗಳನ್ನೂ "ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆಡೆ ನಡೆದ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಡೆದುದು ಏನೂ ಅಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ."[27] ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತುರ್ತಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ.

ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ ಅವರು ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಹಾಲುಮತ ಪುರಾಣ ಕೃತಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ.

'ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ', ಶಿಷ್ಟ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೇ ಇಡೀ ಭಾರತದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಎಂಬಂತೆ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿ, ದೇಶಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಆರ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಮತ್ತು ರಂ.ಶ್ರೀ ಮುಗಳಿಯವರು ಕಟ್ಟಿರುವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವೆಂಬಂತೆ ಎಂ.ಎಸ್. ಲಠ್ಠೆಯವರು 'ಜನಪದ ಕವಿಚರಿತ್ರೆ'ಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರು.

'ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ', ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಮೂರು ಮುಖಗಳಾದ ಮೌಖಿಕ, ಅನುಭಾವ, ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಮುಖಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟ, ವಚನ, ಜಾನಪದ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಹೊಸತನವನ್ನು ನೀಡಿದೆ.

'ಹಾಲುಮತ ಪುರಾಣ'ವು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಏಕೈಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. 'ಹಾಲುಮತ ಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯನಗಳನ್ನು ಮೈಸೂರು, ಮಲೆನಾಡು ಮತ್ತು ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶಗಳವಾರು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪೂರ್ವ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಮಿಳುನಾಡು ಕೇರಳಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅರಣ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕೊಡುಕೊಳುಗೆಯ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಈ ಭಾಗವು ಆದಷ್ಟು ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಶುದ್ಧ ಮಲೆನಾಡು ಭಾಗಗಳೆನಿಸಿದ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

"ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೇಲೆ ಜೈನ, ವೀರಶೈವ, ವೈಷ್ಣವಗಳ ತೆರೆಗಳು ಹಾದು ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಯಾವ ಧರ್ಮವು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರಿದಂತಿಲ್ಲ. ವೀರಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನಾದರೂ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಜೈನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಈವರೆಗೆ ಸಂಕಲಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭಾವವು

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಈ ನಾಡನ್ನು ಆಳಿದ ಚೋಳರು, ಗಂಗರು, ಹೊಯ್ಸಳರು, ವಿಜಯ ನಗರದ ಅರಸರು, ಮೈಸೂರ ದೊರೆಗಳು ಮುಂತಾದ ರಾಜಮನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ದೊರೆಯುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ತುಂಬಾ ವಿರಳ. ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಮಹಾಪೂರಗಳಂತೆ ಉಕ್ಕಿಹೋದ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿನ ಮೇಲಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲಾಗಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಬೀರಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಶಾಂತ ಬದುಕನ್ನು ಕದಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ರಾಜಾಧಿರಾಜರಿಗೆ ಇಂಥ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ತೋರಿದ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯ ಕೆಲವು ಕಿರಿಯ ಮಾಂಡಲೀಕರನ್ನು, ವೀರರಾದ ಪಾಳೇಗಾರರನ್ನು ನೆನೆದು ಮರುಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ."[28] ಹೀಗೆ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಸಮೀಪವಾದ ರಾಜನನ್ನೋ, ನಾಯಕನನ್ನೋ ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯಕಟ್ಟುವ ಆರಾಧಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಕುಮಾರರಾಮನಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ, ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ವೀರರಾಜ, ಕಾರುಗಹಳ್ಳಿಯ ಹಂಪಣ್ಣ ನಾಯಕ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಮದಕರಿನಾಯಕ, ತರೀಕೆರೆಯ ಸರ್ಜಾಪ್ಪ ನಾಯಕ, ಮಾಗಡಿಯ ಕೆಂಪೇಗೌಡ, ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನ್ ಮುಂತಾದ ವೀರರು ಜನಪದರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ನೆಲೆ ನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಈ ನಾಯಕರು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಲಹಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ ಘಟನೆಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸಣ್ಣ ನಾಯಕನೊಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ಸೈನ್ಯದೊಡನೆ ಪ್ರಾಣದ ಹಂಗು ತೊರೆದು ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟವಿರಬಹುದು.

"ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಕರ ಹೆಸರುಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೇಳಿಬಂದರೂ ಆಗಿರುವ ಕೆಲಸ ಅಲ್ಪವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆ ಸಂಗ್ರಹಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಂಬಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೋ ಒಂದೆರಡು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಹಾಗೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಇವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಹಾಸನ, ತುಮಕೂರು, ಮೈಸೂರು ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದು ಇನ್ನೂ ಅಪಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಶಿ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದು ಹೋಗಿದೆ."[29] ಈ ಮಾತನ್ನು 1967ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ 'ಹೊನ್ನಬಿತ್ತೇವು ಹೊಲಕ್ಕೆಲ್ಲಾ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀಶಪಂ ಅವರು ಬರೆದ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಹಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡರೂ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ,

ಅಧ್ಯಯನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ತೊಡಗದಿರವುದು ಒಂದು. ತಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಇರುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ಅಸಮಗ್ರತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅದರ ವಿಭಿನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕೇವಲ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು, ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಮಂಡ್ಯ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ಕಂಸಾಳೆ ಮತ್ತು ಮಂಟೇದವರ ಕಥೆಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನವಾಗಿವೆ. ಈ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಥೆಗಾರರು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಕಲಾವಿದರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಸೀಮಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಚೌಡಿಕೆಯವರು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಉತ್ತರ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತುಮಕೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಗೊರವರು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ದಾವಣೆಗೆರೆಯಿಂದ ಚಾಮರಾಜನಗರದವರೆಗೆ ಹರಡಿದ್ದಾರೆ. “ಸಂಶೋಧಕನ ಕಾರ್ಯ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ, ಸಮಗ್ರವಾಗಿ, ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಂಗಳೆಯರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹರಿಜನ, ಗಿರಿಜನ ಹಾಗೂ ಒಕ್ಕಲು ಮಕ್ಕಳು ಎನ್ನುವ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೇ ಮೇಲು. ಈ ವಿಂಗಡಣೆಯಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕ ಅಂಶ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.”[30] ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಗುಂಪುಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಕೌಟುಂಬಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. “ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಹುದಿನಗಳಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ತಿಂಗಳ ಮಾವ ಪೂಜೆ, ಕೊಂತಿ ಪೂಜೆ, ಶೀಗೆ ಗೌರಿ ಪೂಜೆ, ಬಸವನ ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಹಾಡುಗಳಿಗೂ ಹೆಸರಾಗಿವೆ.”[31] ಆಯಾಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಮಯ ಸಂದರ್ಭ, ಲಿಂಗ, ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹಾಡುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಲೆನಾಡು ಪ್ರದೇಶ. ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಮತ್ತು ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಪೂರ್ವಭಾಗದ ತಾಲೂಕುಗಳು ಅರೆಮಲೆನಾಡು ಮತ್ತು ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಸೆರಗುಗಳಾಗಿವೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬಯಲು ಸೀಮೆ. ಮಲೆನಾಡಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರವಾದ

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಕೆಳದಿ, ಬಿದನೂರುಗಳು, ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೇಲೂರು ಹಳೇಬೀಡು, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ತರೀಕೆರೆ, ಸಖರಾಯನ ಪಟ್ಟಣ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಇವೆಲ್ಲಾ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ಥಳಗಳಾಗಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಜಾನಪದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹಾಸನ ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳ 'ತಿಂಗಳು ಮಾವನ ಪೂಜೆ' 'ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಂಟಿಕೆ ಪಿಂಟಿಕೆ' ಮೊದಲಾದವುಗಳು. 'ಮಲೆನಾಡಿನ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ'(1954) ಎಂಬುದು ಕೆ.ವಿ. ನಿಂಗಪ್ಪನವರ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿತಾಯಿಯ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಹಾಡು, ಅರ್ಜುನ ಸ್ವಾಮಿಯ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಉತ್ತರದೇವಿಯ ಹಾಡು ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಕೆ.ವಿ ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ 'ಅವರು ನೀಡಿದ ದೀಪ'(1958) ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಜಾನಪದ ಗೀತಾ ಸಂಕಲನವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಲೆನಾಡಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದ ದೀಪಗೀತಾಗಳಿಂದ ಆಯ್ದ ಸುಂದರ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲ ಗೀತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡುನಡುವೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮಾಡಿವೆ. ಜಿಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ರೆವಿನ್ಯೂ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ವಿಂಗಡಿಸಿತು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಜಿಲ್ಲಾವಾರು ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಡೆದಿವೆ. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದಗೀತೆಗಳು (ಟಿ.ಎಸ್.ರಾಜಪ್ಪ (ಸಂ) 1972), ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು (ಟಿ.ಎಸ್.ರಾಜಪ್ಪ (ಸಂ) 1975), ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು (ಟಿ.ಎಸ್.ರಾಜಪ್ಪ (ಸಂ) 1976) ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹವ್ಯಕರ ಹಾಡುಗಳು (ಶಾಲಿನ ರಘುನಾಥ (ಸಂ) 1979), ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣನವರ ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಬೀದರ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಎಂಬ ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ವಿಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿದ್ವಾನ್ ಟಿ.ಕೇಶವಭಟ್ಟರು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು (1996), ಡಾ. ಎನ್.ಆರ್.ನಾಯಕರು ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು (ಅಪ್ರಕಟಿತ) ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಂತಹ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಹೆಬ್ಬಯಕೆ ಇದೆ. ಆದರೆ, ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಅದರ ಯಶಸ್ಸು ನಿಂತಿದೆ. ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಅನೇಕರು ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿದರು. ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಪ್ರತಿ ಮನೆಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಕಲನಗಳು ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಂಗ್ರಹವಾಗದಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕೃತತೆ ದೊರೆಯುವುದರಿಂದ ಉಳಿದೆಲ್ಲವು ಮರೆವಿಗೆ ಜಾರುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕೆಲವು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡು, ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು, ಹಂತಿ ಪದಗಳು, ಹರದೇಶಿ, ನಾಗೇಶಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಲಾವಣಿಗಳಂತಹ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕೂಡಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಇವುಗಳಿಗಿದೆ. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಇಂತಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಂದ ಪಡೆದಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶದ ಶಾಲಾ-ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ಒಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂಥದ್ದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸಲ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಮಾಡಿತು. ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಗರತಿ ಹಾಡಿನ ಸೊಗಡು, ಅದಕ್ಕೆ ದೊರೆತಿರುವ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಒಂದು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗೀತೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಆಯಾ ಹಳ್ಳಿಯ ಪದಗಳಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ 'ನಾಡಪದಗಳು', 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಗೀತೆಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನಾಂಗಗಳ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಜೀವನಾವರ್ತನ ಮತ್ತು ವಾರ್ಷಿಕಾವರ್ತನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಾಡುಗಳು ವಿ.ವಿ.ತೋರ್ಕೆಯವರ 'ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ'ಲ್ಲಿ, ಮ.ಗ.ಶೆಟ್ಟಿಯವರ 'ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಹಾಡು'ಗಳಲ್ಲಿ ಎಸ್.ಪಂಚಮುಖಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಗೀತೆ'ಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಮತ್ತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರ 'ನಾಡಪದಗಳು'ಮತ್ತು 'ಗೀತೆಗಳು' ಎಂಬ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಎಲ್.ಜಿ.ಭಟ್ಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಹಾಲಕ್ಕಿ, ಹವ್ಯಕ

ಮತ್ತು ಮುಕ್ರಿ ಜನರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ 'ಹಾಲಕ್ಕಿ ಪಾಯಸ' ಮತ್ತು 'ಜಾನಪದ ಜೀವನ ಚಕ್ರ' ಎಂಬೆರಡು ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪದಗಳು ಕೇವಲ ಆ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಿರದೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಕೆಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳು "ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವಾಗ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಯಾವ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲೂ ಕಂಡು ಬರದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದಿವೆ"[32] ಎಂಬ ಅಂಶವೇ ಆ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜಾನಪದ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಪರ್ಕಗಳಿಲ್ಲದೇ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆ ಸಹ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವಾಗ, ದೂರದ ಆಫ್ರಿಕಾದೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದ ಕೆಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಮೈಸೂರಿನಂತಹ ಒಂದು ಜಿಲ್ಲೆ ದ್ವೀಪದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆಯಾ ಜಿಲ್ಲೆಯವೇ? ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಎದುರುಗೊಂಡಾಗ ಅಂಥಹ ಹೋಲಿಕೆಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತರಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೋಲಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಇತರ ಕನ್ನಡ ಸೀಮೆಗಳಿಗೆ ಕುಡಿ ಚಾಚಿರುವಂತೆ, ಕೆಲವು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಹುಟ್ಟಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೋಗಿ-ಬರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾರೂಪದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಸಹಜ. ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ದೈವ, ಸ್ಥಳ, ನದಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಜಿಲ್ಲೆಗೆ, ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಬಹುದೇ ವಿನಃ ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಇದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಾಗಿದೆ ಎಂದೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಾನಪದವು ಮೂಲತಃ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದ್ದು, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಾಗ ಇಂತಹ ಸಂಕುಚಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಜನಪದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾ ಸೊಗಡು ಅಥವಾ ಭಾಷಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯು ಕರಾವಳಿ, ಮಲೆನಾಡು ಮತ್ತು ಬಯಲು ಸೀಮೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ

ಹವ್ಯಕರ ಭಾಷೆಗೂ ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳ ಭಾಷೆಗೂ, ಅಕ್ಷರಸ್ಥ-ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೂ, ನಗರ-ಗ್ರಾಮಕ್ಕೂ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಭಾಷಾ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾ ಸೊಗಡು ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ? ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಬಳಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳೇನು? ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಡಗಳು ಯಾವುವು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮೂಲತ: ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ 'ಭಾಷಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು' ಎಂಬುದು ಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅವಸ್ಥಾಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾನವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಭಾಷಾ ಸೊಗಡನ್ನು ಅರಿಯಲು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಜನಭಾಷಾ ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜನಪದದಂತೆ ಭಾಷೆಯು ಚಲನಶೀಲವಾದುದರಿಂದ ಭಾಷಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳು ಸೋಲುತ್ತವೆ.

ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹವ್ಯಕರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ (1979) ಇವರು "ಹವ್ಯಕರ ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ತುಂಬಾ ಪ್ರಾಚೀನವಾದವುಗಳು. ಅವುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದವರು ಯಾರೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದ್ದು, ವಾಕ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮಾತ್ರ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ಇದು ಬಹುತೇಕ ಹೆಂಗಳೆಯರ ಸೃಷ್ಟಿ"[33] ಎಂದು ನಿವೇದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹವ್ಯಕರಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಎಂಬುದು ಇದೆಯೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಹವ್ಯಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳುವರಾದರೂ ಅದನ್ನು ಜನಪದವೆಂದರೆ ಜನಾಪದವಾದ ಬಂದೀತು ಎಂಬ ಶ್ರೀ ಗೌರೀಶ ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಆ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಹಾಕಿರುವ ಕಾರಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಜಾಣಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವೇ ಹೊರತು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜನ್ಮದಾತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು. ಈ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗದವರಿದ್ದರೂ ಸಿಂಹಪಾಲನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದವರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಂತ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಗೌಡ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು"[34] ಎಂದು ಎಂ.ಎಂ ಕಲಬುರ್ಗಿರವರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ವಾದದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ವಿರೋದಿ ನಿಲವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿರುವ ' ಹೆಂಗಳೆಯರ ಸೃಷ್ಟಿ' ಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿರೋಧ, ಸಂಕಟ,

ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೇ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು 'ಕೊಚ್ಚಿ' ಹಾಕುವ ಆವೇಶದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರನ್ನು ಮುಂದೆ ತಂದು ದಲಿತರನ್ನು ಹುಷಾರಾಗಿ ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಭೂಮಾಲೀಕ ಲೋಹಿಯವಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ, ವೀರಗಾಸೆ, ಪೂಜಾಕುಣಿತ ಮುಂತಾದ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ, ಉತ್ತಮ ಜಾತಿಯ ಜನಪದ ಕಲೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾದವು. ದಲಿತರು ಬಳಸುವ ಹಲಗೆ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ, ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಾಕ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವುದು. ಇಂತಹುದೆ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಎನ್.ಅನಂತರಂಗಾಚಾರ್ ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಮಾನೌಮಿಯ ಚೌಪದ'(1940) ಎಂಬ ಸಂಕಲನ, (ಜಾನಪದ ವೀಕ್ಷಣೆ ಪುಟ 139) ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಎಂದರೆ ಶುದ್ಧಮೌಖಿಕ, ಓದು ಬರಹದ ಹಂಗಿಲ್ಲದ್ದು ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಕಾರರಲ್ಲಿ, ಮೊಹರಂ ಪದಗಳಲ್ಲಿ, ಭಜನೆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರ-ಬರಹ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರದ ಸರಳವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಇವು ಅಳಿಸುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕರೂಪದ ಮಾದಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಈಗ ಲಿಖಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶಾಲಾ-ಕಾಲೇಜಿನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊಹರಂ ಮತ್ತು ಭಜನೆ ಪದಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಕ್ಯಾಸೆಟ್‌ಗಳು ಮೌಖಿಕವು ಪಡೆದ ನವಮೌಖಿಕತೆಯ ರೂಪಾಂತರಗಳಾಗಿವೆ. ಮೌಖಿಕದಿಂದ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ, ಅಕ್ಷರದಿಂದ ಮೌಖಿಕಕ್ಕೆ ಸಾಗುವ ಆವರ್ತನವನ್ನು ಇಂದು ಕಾಣಬಹುದು.

ಒಂದು ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದಾಗ, ಅದರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಎಂ.ಫಿಲ್, ಪಿ.ಎಚ್‌ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ನಡೆದಿವೆ. ಶ್ರೀ ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು (ಶ್ರೀ ಚಂದ್ರಶೇಖರನಾಥ, 1959) ಗೊಳಸಂಗಿ ಗ್ರಾಮ : ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (ಅರ್ಜುನ ಗೊಳಸಂಗಿ, 1995), ಹಲಗಲಿ: ಗ್ರಾಮ ಜಾನಪದ(ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣವರ, 1995), ಆನೆಗೊಂದಿ ಜಾನಪದ (ನಾರಾಯಣ ಗಿರಿಯಪ್ಪ, 2007), ಕ್ಯಾತಾನಹಳ್ಳಿ-ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (2012), ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊನೆಯ ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಕೆಲವು ಹಾಡಿದವರ ಹೆಸರನ್ನು ನಮೂದಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಆ ಊರಿನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಿನ

ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಹಾಡುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ (ಗೊಳಸಂಗಿ ಗ್ರಾಮ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ) ಆ ಊರಿನ ಕುರಿತು ಲಿಖಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿವೆ.

ಜಿಲ್ಲೆ, ವಿಭಾಗ, ನಾಡಿನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಗೀತೆಗಳು, ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಗ್ರಾಮಮಟ್ಟದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ 'ಹಲಸಂಗಿ ಹಾಡು' (2000) ಕೃತಿ. ಇದರ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದ್ದ ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ಜೀವನ ಸಂಗೀತ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಮಗ್ರ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಇಲ್ಲಿನ ಹಾಡುಗಳು ಕೇವಲ ಹಲಸಂಗಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೇರಿರದೆ ಇಡೀ ಬಿಜಾಪೂರ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಸೇರಿವೆ. ಹಲಸಂಗಿ, ಚಡಚಣ, ಸಾಲೋಟಗಿ, ಇಂಡಿ– ಇವು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಸೊಲ್ಲಾಪುರ ಮತ್ತು ಜತ್ತಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿವೆ. ಗಡಿಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರದೇಶದ ಗೀತೆಯ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ನುಡಿ ಸಂಕರವಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಾಡಿನ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯು ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ನಾಡನ್ನು, ನಾಡಿನ ಜನಪದ ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಚಕ ಬಿ.ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರ ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು (1933) ಬಂಡಿಹೊಳೆ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದ ಕುರಿತು ಸಮಗ್ರ ಬದುಕನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಜನಪದವನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಆತಂಕದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹೆಸರಗಳನ್ನು ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೇ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅವ್ಯಕ್ತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೂತುಹೋದವು. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಮೊದಲ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಕಗಳಿರಾ, ಈ ಹಾಡಿನ ಹೊಳೆಯನ್ನು ಇಂಗಗೊಡಬೇಡಿ' ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಕಂದಿರಾ ಅದ್ಭುತ ಸ್ಮರಣೆ ಮತ್ತು ಹಾಡುವ ಅಪ್ಯಾಯಮಾನದ ರೀತಿಯ ಋಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯ ಮೂರು ಕೃತಿಗಳು ಕೂಡ ಗಾಯಕರನ್ನು ಕಡೆಗಾಣಿಸಿವೆ. ನಂತರದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಯಕರ ಹೆಸರನ್ನು ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈಚೇಗಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ

ಆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದವರ ಹೆಸರನ್ನು ಭಾವಚಿತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಪುಟದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಾಲೆಗಳಿವೆ. ಅನುಬಂಧದಿಂದ ಮುಖಪುಟಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಗಾಯಕರಿಗೆ ಈ ಹಂಗು ನಿಜಕ್ಕೂ ಇದೆಯಾ? ಅಕ್ಷರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಹೆಸರು ಯಾಕೆ ಕಡ್ಡಾಯ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕುತೂಹಲ ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಾಲೋಕದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಈ ಮುದ್ರಣ ಕೃತಿಗಳು ವಿಚಾರ, ಅನಿಸಿಕೆ, ವಿರೋಧ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ದಾಖಲೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಕೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕರ್ತೃವಿನ ಹೆಸರು ಕಡ್ಡಾಯವಿರಬಹುದೇ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶಾಸನ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ತನ್ನ ಶೌರ್ಯ ಪರಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅಜರಾಮರವಾಗಿಸಲು ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಐಡೆಂಟಿಟಿಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಗಾಯಕರಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹದೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ, ಅನುಭವಿಸುವ ತುಡಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ತಾವು ಹಾಡುವ ಕಾವ್ಯಗಳು ಲಿಖಿತಕ್ಕೆ ದಾಖಲಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಆನಂದಿಸುವರು. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆಧುನಿಕತೆಯು ಜನಪದವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾವಿರಾರು ಪುಟಗಳಷ್ಟು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಡಲಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಗಾಯಕರು ವಾಚಕ ಲೋಕವನ್ನು ಬೆರಗುಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬೆರಗು ಗಾಯಕರ ಕುರಿತ ಗೌರವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅವರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದೆ. ಎಲ್.ಆರ್.,ಹೆಗಡೆಯವರ ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರರ 'ಸಾವಿರದ ಸಿರಿಬೆಗಳು'(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, 2005), ಮೀರಾಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣನವರ ಸಿರಿಯಜ್ಜಿಯ 'ಬದುಕು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ' (ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಗಾಂಧಿ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ), ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರರ 'ಬುರ್ರಕಥಾ ಈರಮ್ಮ' ಮೊದಲಾದವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿವೆ.

ಸಿರಿಯಜ್ಜಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಚಳ್ಳಕೆರೆ ತಾಲ್ಲೂಕು ಯಲಗಟ್ಟೆ ಗೊಲ್ಲರಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ವಂಚಿತಳಾದರೂ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಗಣಿಯಾಗಿ ಸಾವಿರಾರು ಪದಗಳ ಒಡತಿಯಾಗಿ ಜನಮನ ಗೆದ್ದವರು. ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಾಂಗವು ಈ ನಾಡಿನ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಂತ ಪಳೆಯುಳಿಕೆ.

ಬೆಳಗೆರೆ ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದಿಂದಾಗಿ, ಸಿರಿಯಜ್ಜಿಯ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಭಂಡಾರವೇ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿತು. ಮಹಾಸತಿ ಕಾಟವ್ವ, ಕತ್ತಲೆ ದಾರಿ ದೂರ ಎನ್ನುವ ಇವರ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಜನಮನ ಗೆದ್ದವು. ಅನೇಕ ಮಹಾನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಕೆಯನ್ನು ಭೇಟಿಮಾಡಿ ಆಕೆಯ ಅಗಾಧ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ತಲೆದೂಗಿದ್ದರು. ಸಿರಿಯಜ್ಜಿಯು ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಕತೆಗಳನ್ನು ಕಥನವಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಪುರಾಣದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕಲೆಗಾರಿಕೆ ಅವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ. ಅವರ ಕಥನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮಹಿಳಾ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಪರಿಸರದ ಜನಜೀವನಗಳು ಹದವಾಗಿ ಬೆರತು ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಯೊಂದನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಹಳೇದರೋಜಿಯ ಈರಮ್ಮ ಒಬ್ಬ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಕಲಾವಿದೆ. ಸಂಭಾಷಣಾಯುಕ್ತವಾದ ಕಾವ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತ ಗದ್ಯವನ್ನು ಸೊಗಸಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಹಲವು ರಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲವಿಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಇವರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಪಾತ್ರಾಭಿನಯವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಂಧ್ರದ ಬುರ್ರ ಕಥೆಯಂತೆಯೇ ಸೊಗಸಾದ ಇಂಪಾದ ಈ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳು ತೆಲುಗಿನಿಂದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಕನ್ನಡ ರೂಪ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ–ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ, ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ.

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ, ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೂ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೂ, ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೂ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಆಶಯ, ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೈಸೂರು, ಮಂಡ್ಯ ಮತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ತಮಿಳು ನಾಡಿನ ಸೇಲಂ ಮತ್ತು ಕೊಯಮತ್ತೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಂದ ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರು ಹರಕೆ ತೀರಿಸಲು ನೆರೆಯುವರು. ಅದೇ ರೀತಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಮಕೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಮಡಕಸಿರಾ, ಕಲ್ಯಾಣದುರ್ಗ, ರಾಯದುರ್ಗ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಗೊಲ್ಲರು ಆರಾಧಿಸುವರು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಜನಕುಲಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಸ್ಥಳೀಯ

ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಆಯಾಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಕುಲದ ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಗವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎರಡು ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಒಬ್ಬ ಮೈಲಾರ (ಖಂಡೋಬಾ)ನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿರಿತನವಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮತೀಯತೆ, ಗಡಿರಾಜಕಾರಣ, ನದಿರಾಜಕಾರಣ, ಭಾಷಿಕ ಅತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಮೈಲಾರನಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮೀರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಜನಜಾತ್ರೆಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಜಾತ್ರೆಗೆ ಉತ್ತರದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣದಿಂದ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ದಿಕ್ಕು-ದೆಸೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ಜನರ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಮಣಿಮಲ್ಲಸುರನನ್ನು ಕೊಂದು ಕೋಮಾಲಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು, ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರ ಕಿರುಕುಳವನ್ನು ಪವಾಡಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುವುದು ಆಯಾ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ, ಅಪಮಾನ, ಶೋಷಣೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಕೃಷಿ, ಪಶುಪಾಲನೆ, ಬೇಟೆಗಾರಿಕೆಗಳಂತಹ ವೃತಿಗಳು ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ನೆಲದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲದೇ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ನೆಲದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಆಯಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಉತ್ತರ ದೇಶದಿಂದ ಬಂದವರು. ಅಂತೆಯೇ ಕಂಸಾಳೆ ಮತ್ತು ನೀಲಗಾರರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ಬೆರೆತಿವೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ವರ್ಗದ ಜನ ಹಾಡುತ್ತಿರಲಿ, ಅಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು, ಪಾತ್ರವರ್ಗ ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣ ಚಲನಶೀಲ ನಡೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಪವಾಡಗಳು, ನಾಯಕರ ಆಶಯ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ, ಕಲ್ಯಾಣದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿ, ಮೈಸೂರು ಸೀಮೆಯ ರಾಜಮನೆತನ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ಜನವರ್ಗಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ನಾಡಿನ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತನ್ನದೆಯಾದ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಕಥನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯು ಮಂಡ್ಯ, ಮೈಸೂರು, ಬೆಂಗಳೂರು, ಚಾಮರಾಜನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು "ಭಾರತದ ಶೈವ ದರ್ಶನಗಳ

ಜೊತೆ, ಭಾರತದ ಅನುಭಾವಿ ಪಂಥಗಳ ಜೊತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರುಳು ಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದಿದೆ"[35] ಆ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸಡಿಲುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದರೂ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಆಶಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಅನನ್ಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೆಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜನಪದರು ತಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಕತೆಯನ್ನು ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿಯೇ ಎರಕ ಹೊಯ್ದು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಮ–ರಾವಣ–ಸೀತೆ, ಕುಂತಿ–ದ್ರೌಪದಿಯರು ಅಯೋಧ್ಯ, ಲಂಕೆ, ಹಸ್ತಿನಾಪುರದವರಾಗಿ ಕಾಣದೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಕುಟುಂಬದ ಮನಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾಂಡವರ ತಾಯಿಯಾದ ಕುಂತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಆಚರಣೆಯಾದ ಕೊಂತೆ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕರಗದ ಕತೆಯೊಡನೆ ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತದಂತಹ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಕಿಷ್ಕಿಂದ, ಹಂಪಿ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿವೆ. ಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯ ಮತೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪಠ್ಯಗಳೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಜನಸಮುದಾಯದ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲವನ್ನು ತಮ್ಮ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿವೆ. ದಕ್ಷಿಣದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಉತ್ತರದ ಶೈವದರ್ಶನಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಸೆದಿದೆ. ಉತ್ತರದ ರಾಮಾಯಣ– ಮಹಾಭಾರತಗಳು ದಕ್ಷಿಣದ ಕಿಷ್ಕಿಂದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ದಕ್ಷಿಣದ ಯಾತ್ರಿಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರದ ಕಾಶಿಯೂ, ಉತ್ತರದವರಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣದ ತೀರ್ಥರಾಮೇಶ್ವರವು ಮುಖ್ಯ ಸ್ಥಳಗಳಾಗಿವೆ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಈ ಮೇಲ್ಕಂಡ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮವು ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರದೇಶದ, ಜಿಲ್ಲೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ

1. ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ (ಅಪ್ರಕಟಿತ), ಪುಟ–190
2. ಕೇಶವ ಮಳಗಿ, ಸಂಕಥನ, ಪುಟ–185
3. ಅದೇ, ಪುಟ–183
4. ಅರುಣ್ ಜೋಳದ ಕೂಡ್ಲಿಗಿ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು, ಪುಟ–31
5. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ. ಜೀ.ಶಂ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪುಟ–40
6. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ, ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಪುಟ–24
7. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಹೆಚ್.ಜೆ., (ಪ್ರ.ಸಂ), ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ, ಪುಟ–105
8. ನಾವಡ ಎ. ವಿ, ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ, ಉದೃತ, ಪುಟ–105
9. ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ (ಅಪ್ರಕಟಿತ), ಪುಟ–63
10. ರಾಮಣ್ಣ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ, ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಲಾವಣಿಗಳು, ಪುಟ–25
11. ಅದೇ, ಪುಟ–28
12. ಜೀ.ಶಂ.ಪ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪು–105
13. ಅದೇ, ಪು–105
14. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ಜಾನಪದ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವಗಳು, ಪು–31
15. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ, ಗಿಳಿಸೂವೆ, ಪುಟ–37
16. ಅರುಣ್ ಜೋಳದ ಕೂಡ್ಲಿಗಿ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು, ಪು–121
17. ದ.ರಾ ಬೇಂದ್ರೆ, ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ ಸಂ–1, ಪು–10
18. ಬಿ.ಬಿ. ಬಿರಾದರ,(ಸಂ) ಬೆತ್ತಲೆ ಹೋಳಿ ಹಾಡುಗಳು, ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು–4
19. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಾಂತ ಭೇದಗಳು, ಮಾರ್ಗ–2, ಪು–494
20. ಅದೇ, ಪು–494
21. ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ, ಶ್ರೀಪಾದ ಶೆಟ್ಟಿ(ಸಂ), ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ ಲೇಖನಗಳು, ಮುನ್ನುಡಿ–ಪು–4
22. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ, ಆಯ್ದ ಬರಹಗಳು, ಪು–104
23. ಸೈದಾಪುರ. ವೈ.ಎಫ್, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ವೀರಗೀತೆಗಳು, ಪು–332
24. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಂ–8(ಜಾನಪದ) ಪು–44
25. ಬಿರಾದಾರ ಬಿ.ಬಿ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿ, ಪು–9
26. ಅದೇ, ಪು–9
27. ಅದೇ, ಪು–48
28. ಸ.ಸ. ಮಾಳವಾಡ (ಸಂ), ಹೊನ್ನಬಿತ್ತೇವು ಹೊಲಕೆಲ್ಲ, ಪು–68
29. ಅದೇ, ಪು–73
30. ಅದೇ, ಪು–90
31. ಅದೇ, ಪು–106
32. ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ, ಜಾನಪದ ವಿಹಾರ, ಪು–268
33. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹವ್ಯಕರ ಹಾಡುಗಳು, ಪು–31
34. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಜಾನಪದ, ಪು–861
35. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ (ಸಂ), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು–90

ಅಧ್ಯಾಯ 3:

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

3.1 ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ

3.2 ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ

3.3 ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು

3.4 ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ

3.5 ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ

3.6 ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ

3.7 ದ.ರಾ. ಬೇಂದ್ರೆ

3.8 ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್

3.9 ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ

3.10 ಎಲ್. ಗುಂಡಪ್ಪ

ಅಧ್ಯಾಯ 3:

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಆರಂಭವಾಯಿತು. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದ ಕೀಳರಿಮೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಇಂಗ್ಲೀಷ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಉಚ್ಚಜಾತಿಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗವು ಮೊದಲ ಭಾರಿಗೆ ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಶುರುಮಾಡಿತು. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯು ಆಳದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ದೇಶವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಮೋಚನೆಯ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ತನ್ನ ಶತ್ರುವಿನ ವಿರುದ್ಧ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ತುಂಬಲು ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನಿಂದ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದುದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ಸಹ ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಉತ್ತಮವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಗವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಇವು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ತಮ್ಮ ಗತಕಾಲದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮುಂದಿನ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸಾಗಿಸುವ ಕೃತಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡವು. ಏಕೆಂದರೆ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರೀಕರಣ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಈ ಆತಂಕ ಸಹಜವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆಗಷ್ಟೇ ಆಧುನಿಕತೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಭಾರತದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮವುಳ್ಳ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಆತಂಕದ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಲೆ ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಬಯಸಿದ್ದು, ಜನಪದರ ನಿಜಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಲ್ಲ. ಯಾವ ಆಧುನಿಕತೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತೋ, ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲಗಳಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮುದ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ, ಆಡಿಯೋ, ವೀಡಿಯೋಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮ್ಯೂಸಿಯಂಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಪಂಪನಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಕಾವ್ಯವೇ ಪ್ರಮುಖ ರೂಪವಾಗಿರುವಂತೆ, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಗೀತಪ್ರಕಾರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರಪೂರ್ವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡುವ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುವು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ನಿಲುವುಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ ಒಂದು: ಜನಪದರೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವುದು. ಎರಡು: ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಕಾಯ್ದಿಡುವುದು ಮೊದಲನೆಯದು ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಬರಹದ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರೆಯುವಂತಹದ್ದು. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕರ್ತವ್ಯ ಯಾವ ತರಹದ್ದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೇಗೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಯಾಕಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ವರ್ತಮಾನದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಎಂತಹದು? ಜನಪದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಯಾವುದು? ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಡೆದಿರುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಬಹುಮುಖಿ ಉತ್ತರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ.

3.1. ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್

ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು 1919ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸಿ ಹನುಮಂತೇಗೌಡ ಇವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ ಇವರು 'ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ' ಯನ್ನು 1924ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇದು ಕೊಡವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ವಕೋಶವಾಗಿದ್ದು ಭಾಷಾ ತಜ್ಞರಿಗೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ, ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಆಕರಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ತಾಳಿದ ಪ್ರೀತಿ, ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಉಲ್ಲೇಖನಾರ್ಹ. ಸರಕಾರಿ

ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಅವರು ಪ್ರವಾಸ ಹೋದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇಂಥ ಹಾಡು ಕೇಳುವುದು, ಅವನ್ನು ಬರೆದುಕೊಂಡು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಮೂಲತಃ ಕವಿ ಮನೋಧರ್ಮದ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದತ್ತ ಒಲಿದದ್ದು ಸಹಜವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿ ಸಾಂಗತ್ಯ' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ 1925ರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಬರೆದ ಲೇಖನ ಕಾಲಮಾನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಜುನ ಜೋಗಿ ಹಾಡು, ಟಿಪ್ಪು ಸುಲ್ತಾನ ಲಾವಣಿ, ಸರ್ಜಪ್ಪನಾಯಕನ ಲಾವಣಿ, ಯಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಬ್ಯಾಲೆಡ್‌ಗಳು ಪ್ರಭಾವ ನೀಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೈಸೂರು ಭಾಗದ ಜನ ರಾತ್ರಿ ಗಾಡಿಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೊರಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತ ಹೋಗುವುದುಂಟೆಂದು ಹಾಡಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನೂ ತಾವು ಕಂಡು ಕೇಳಿದಂತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ಆಯಾಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ವಾಗ್ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣ ಒಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದಾಗ ಇದ್ದ ವಿವರರಗಳು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಾತ್ಯಾಸವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನನು ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸೌಂದರ್ಯವಿರುವುದೇ ಅದನ್ನು ಮುಖತಹ ಕೇಳಿದಾಗ. ಬರವಣಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಸೊಗಸು ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಹ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿ 1937ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಇದು 'ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದ್ದು ತರುವಾಯ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪಹೊಂದಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಸ್ತಾರ, ರಮಣೀಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಶಂಸನಾತ್ಮಕ ಮಾತುಗಳು ಈ ಕೃತಿಯುದ್ಧಕ್ಕೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಬೀಸುಕಲ್ಲಿನ ಹಾಡುಗಳು, ಜೋಗುಳ ಪದಗಳು, ಲಾವಣಿ, ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲಿನ ಮಮತೆ, ಬಂಜೆಯ ದುಃಖ, ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಣಯ, ಗಂಡ-ಹೆಂಡಿರ ಪ್ರೀತಿ ಪದ್ಯಗಳ ಭಾವಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಇವುಗಳ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಲವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು, ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡವರಾಗಿದ್ದರು. ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನು 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಕೃತಿಯ ಆಶೀರ್ವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದು ನಿರೂಪಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ನುಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಕೇವಲ ಐಶ್ವರ್ಯವಂತರ ಬಾಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಶೃಂಗಾರ ಲೀಲೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನದ ಬದುಕಿನ ಬೇನೆ-ಬೇಗೆಗಳೂ ನಲುಮೆ-ನಗೆಯಾಟಗಳೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಂದರವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸುಸಂಸ್ಕೃತರಾದ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಪದಗಳಿಂದ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ನಂತರ ಆ ಕಾವ್ಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು "ಇಂಥ ಕವಿತಾಶಕ್ತಿ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಕಾವ್ಯಪರಿಚಯದ ಫಲ. ಅವರ ಕಾವ್ಯ ರಸಜ್ಞತೆಯ ಚಿಹ್ನೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಮುಂದುವರಿಯುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಶಕ್ತಿಯೂ ಜನರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಂಗತ್ಯ. ಲಾವಣಿ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು ಅತಿಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸ ಇದನ್ನು ಕೈಕೊಂಡು ಯಾರು ಧನ್ಯರಾಗುವರೋ! ಕೆಲಸವಾದರೋ ಅಷ್ಟು ಕಷ್ಟವಾದದ್ದಲ್ಲ; ಅದನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಹೆಸರುಂಟು; ಸಂತೋಷವುಂಟು"[1] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾದ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳಿವೆ ಒಂದು- ಇಂಥ ಕವಿತಾಶಕ್ತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಕಾವ್ಯ ಪರಿಚಯದ ಫಲ. ಅವರ ಕಾವ್ಯ ರಸಜ್ಞತೆಯ ಚಿಹ್ನೆ ಎಂದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಎಂ.ಎ ಪದವೀಧರರಾಗಿದ್ದು, ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದು, ಲೋಕಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತೊಡಗಿದ್ದರು. ತರುಣ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಹುಮ್ಮಸ್ಸು, ಆಂಗ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಬಲ್ಲ ಹೆಮ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಲವಲವಿಕೆಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿದ್ದವು. ಮಿಗಿಲಾಗಿ, ಉತ್ತಮವಾದುದನ್ನು ಕಂಡು, ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ, ಮತ್ಸರದ ಭಾವನೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚುವ, ಹೋಗಳುವ ಸಹೃದಯತೆ, ಔದರ್ಯತೆ ಇದ್ದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದ ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈವರೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಕನ್ನಡ (ಪ್ರಾಚೀನ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ) ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಲ್ಲಿರುವಂತಹ ಕವಿತಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯರಸವನ್ನು ಕಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಯಾವುದೇ

ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡದ, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಚಯವಿರದ ನಿರಕ್ಷರಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಕವಿತಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಮೌಖಿಕಕಾವ್ಯ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಂಗ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಎರಡು: ಈಗ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಮುಂದುವರೆಯುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ, ಶಕ್ತಿಯೂ ಜನರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಲು ಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಭಾಷೆ, ವಸ್ತು, ಪರಿಭಾಷೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿದ್ದರು ಒಂದು ಹದವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಹಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು ಆಂಗ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ, ಕುವೆಂಪು–ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ, ಬೇಂದ್ರೆ ಮರಾಠಿ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದದಿಂದ ಹೊಸಹಾದಿಗಳನ್ನು ತುಳಿಯುವ, ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂಚಲನೆಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಂಗತ್ಯ, ಲಾವಣಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು ಅತಿಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಕಾರಣ ಈ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಇವು ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಆತಂಕವಿದೆ. ಇದು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದನ್ನು ಮೌಲ್ಯವೆಂತಲೂ, ಅದನ್ನು ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕೆಂತಲೂ ಈ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅರ್ಜುನ ಜೋಗಿಯ ಹಾಡನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಅನುಭವನ್ನು ಹೇಳುವ "ಇದು ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಕತೆಯಲ್ಲ; ಜನಸಾಮಾನ್ಯನ ಕವಿಯೊಬ್ಬನು ಕಟ್ಟಿದ್ದು"[2] ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಥೆ ಹೇಳುವವನು ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಕತೆಯ ಮಾತು ಸುಲಭವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ವಿಷಯಗಳು

ಬರುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಾಃ ಮಹಾಭಾರತದ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯನನ್ನು 'ಕವಿ' ಎಂದು ಗೌರವಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿಲುವು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯದಾಗಿದೆ.

"ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು ರಸ ನಿರೂಪಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾದ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು. ಆದರೆ ಈಚೆಗೆ ನಾವು ಇದನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದೇವೆ. ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಲಿತೆವು; ಆಮೇಲೆ ಆ ಲಕ್ಷಣದಂತೆ ಬರೆದರೆ ಮಾತ್ರ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಹಠ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕಾವ್ಯವು ಧರಿಸಬಹುದಾದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಮೊದಲು ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಯಾವ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಧರಿಸಿದರೂ ಅದು ರಸವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಹೇಳುವವನ ಭಾವನೆಯು ಓದುವವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಟ್ಟುವುದಾದರೆ ಆ ಕಾವ್ಯವು ಸಾರ್ಥಕವಾಯಿತು"[3] ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಾವು ಕಲಿತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಕುರಿತು ಬೇಸರಪಡುತ್ತ, ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೇನು? ಅದು ಸಾರ್ಥಕತೆ ಹೊಂದುವುದು ಯಾವಾಗ ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ತುಂಬ ಪಕ್ವವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿನಯಶೀಲರಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳಿಂದಲೂ ದೇಶ್ಯ ಪದಗಳ ಶುದ್ಧರೂಪದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಭಾವ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಅಂಥವರು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅವರ ನಂಬಿಕೆ ಮಾಯಾವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವು ಮಾಸ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದೆ.

ಮದ್ರಾಸ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುರಿತು ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರು(1931). ಇದರಲ್ಲಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ದಾಸಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದರು. ಈ ಮೂರು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವಂತವು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿದ್ದವು. ಈ ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೊದಲು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ಅವರು ನಂತರ ಆಂಗ್ಲ ನಿಯತಕಾಲಿಕದಲ್ಲಿ 'ಫೋಕ್ ಸಾಂಗ್ಸ್ ಇನ್ ಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂಬ ಲೇಖನವನನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಕೆಲವು ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿರುವುದು. ಮತ್ತು ಗೋವಿನ ಹಾಡನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಿ, ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಅನುವಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಜನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬರಹಗಳು ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸಹಜ ಅನುಕಂಪ ಅವರ ಬದುಕಿನ ರೀತಿ–ನೀತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಮಾಣಿಕವಾದ ಗೌರವ ಮತ್ತು ಕುತೂಹಲಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. 'ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'

ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶರಣರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಮಾಸ್ತಿಯರು ವೈದಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ವಚನಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಮಾಜದೊಳಿಗಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಅದರ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮುಖವನ್ನಷ್ಟೆ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಹುಮುಖಿಯಾದದು ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮದವರು ಸೇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದು ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಉದಾರ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕ್ರತಿಯು ಬಹುರೂಪಿಯ, ಬಹುಧರ್ಮಿಯ ಹಾಗೂ ಬಹುಭಾಷಿಕ ಎಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದರೂ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಉಚ್ಚವರ್ಗದ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ದ್ವಂದ್ವ ಇವರಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣವರ ವಚನಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಅನುವಾದ ಮಾಡಿರುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಆಧಾರಿತ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಕಾಳಜಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಕನ್ನಡ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಕನ್ನಡ–ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಳಸುವವರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಯುಳ್ಳವರಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆನ್ನಂದರೆ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು, ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು, ಸಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳು, ಆಯಾ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನಪರವಾದ ಬಹುಮುಖಿವಾದ ದಮನಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

3.2. ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ

ಶ್ರೀಯುತರು ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗೋಕಾಕ ತಾಲೂಕಿನ ಬೆಟಗೇರಿಯಲ್ಲಿ 16 ಏಪ್ರಿಲ್ 1900ರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದರು. ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಜಾನಪದ ಜೀವನದ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಶ್ರೀಯುತರು ಅದರ ಆಳವಿಸ್ತಾರಗಳನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ಜಾನಪದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಮಿಂಚುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶರ್ಮರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯತೊಡಗಿದರು. 1928ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಬೀಸುಕಲ್ಲಿನ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಂಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ

ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಇಂದು ಜಾನಪದವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇಂಥ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಆನಂದಕಂದರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಿತ್ತು.

1922ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ಎಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಥನಗೀತೆಯನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಎಲ್ಲವ್ವ ಕಲ್ಲಪ್ಪ ಹೂಗಾರ್ ಇವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. 1938ರಲ್ಲಿ ಜಯಂತಿ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಸಂಪಾದಕತ್ವದ ಕನ್ನಡ ಬಾವುಟದ ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಕಥನಗೀತೆಯನ್ನು ತೀನಂಶ್ರೀ, ದೇಜಗೌ, ನಾಯಕ ಎನ್,ಆರ್, ಸಿಪಿಕೆ, ಜೀಶಂಪ ಮೊದಲಾದವರು ವೈಭವೀಕರಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗಿರಿಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ್, ಎಸ್.ಜಿ.ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ ಮತ್ತು ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಈ ಗೀತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬೆಟಗೇರಿಯವರು ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳೆಂಬ ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿಯ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಬೆಡಗು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ಸೋಗಸಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. 1938ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಜಯಂತಿ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು 1961ರ ವರೆಗೆ ಮುನ್ನೆಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಲವಾರು ಲೇಖನಗಳನ್ನು, ಸಂಪಾದಕೀಯಗಳನ್ನು ಪರಕಟಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಈ ಪತ್ರಿಕೆ ಉಂಟುಮಾಡಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಜನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವಂತ ಹಲವಾರಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿತು. ಹಲವಾರು ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ ಸಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಸಂಶೋಧನಾ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಪೀಠಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಶರ್ಮರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಎಂಬ ಬೃಹತ್ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಮತ್ತು ತಲಸ್ಪರ್ಶಿಯಾದ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬುದು ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರ ಅಪರೂಪದ ಕೃತಿ. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಯಲದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠವು ಬೆಟಗೇರಿಯವರಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ವಿಶೇಷೋಪನ್ಯಾಸದ ಫಲಶೃತಿಯೇ ಈ ಗ್ರಂಥ. ಆನಂದಕಂದರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಹಾರ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲೂ ಜಾನಪದ ವಿಷಯಕವಾದ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂದು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಒಂದು ಕವಲಾಗಿಯೇ ಬರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಆನಂದಕಂದರು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಪರಂಪರೆ, ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಬದುಕನ್ನು

ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆನಂದ ಜಾನಪದದಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಿತರಾದವರು. ಅಂತೆಯೇ ಅವರ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಜಾನಪದ ಭಾವ-ಭಾಷೆಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಸೃಜನ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು.

ಶರ್ಮರು ಜನಪದ ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸೊರಗಿ ಸಾಯಗೊಡದೆ, ಬೇಗ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದರ ತುರ್ತು ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ನಿವೇದಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. "ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರೆ ರಾಶಿ ರಾಶಿಯಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುವುವು. ಬಡವರಾದವರ ಬಾಳುವೆಯ ಗೋಳಾಟ, ಹೊಟ್ಟೆಯ ಹೊರೆಯ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಿರಿವಂತರ ಸೋಮರಿತನ... ಆಡಂಬರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಹುರುಳುಳ್ಳ ಭಾಗವೆಷ್ಟೋ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಲಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವು ಹಾಳಾಗಿ ಹೋದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸೊಗಸನ್ನು ನಾವಾಗಿಯೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಹಾಗಾದರೆ, ಈಗಲೇ ಎಚ್ಚೆತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಕಾಯ್ದಿಡಲು ಕಲಿತ ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರೂ ಅನುಗೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲವೇ..."[4] ಎಂಬಂತಹ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. "ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮೂಲತಃ ಷಾಹಿಯಾನ ಮಾರ್ಕಪೋಲೊರ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಸ್ಮಯದ ರೋಮಾಂಚನದ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಯವಾಗಿಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ರೋಮಾಂಚನಕಾರಿ ಅನುಭವ ಎಂದು ಅನುಭಾವಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲ ಹಾಗೆ ಇದು. ಇಂಗ್ಲಿಷರು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಅದೇ ಛಾಯೆ ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಆಹ್ವಾನ, ಉದ್ಗಾರ, ಆಶ್ಚರ್ಯ ಚಿನ್ಹೆಗಳ ಮೂಲಕ ಇಣುಕುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಇನ್ನೂ ಆಳವಾದ ಅಪಾಯದ ಕಡೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಂಪೆರಿಸಿಸ್ಟ್(ಅನುಭನಿಷ್ಠ, ಪ್ರಯೋಗನಿಷ್ಠ) ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ. ಈ ವಿಧಾನ ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ತರುವ ಹಾಗೆ ಕಂಡರೂ ಮೂಲತಃ ಅದು ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯಿಂದ ತುಂಬಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಇದರ ನಿಜವಾದ ಅಪಾಯ"[5] ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ಅವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ, ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹೊಸದಾರಿಗಳ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದು, ಪರ್ಯಾಯ ಆಲೋಚನೆಯ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್.

ಜಾನಪದ ಕುರಿತು ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಲಿ, ಸೂಚಿಸಿದ ಪರ್ಯಾಯಗಳಾಗಲಿ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಜಾನಪದದ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೆ ಸೇರಿಸಲಿಲ್ಲ.

"ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೆಲವು ಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಯಾಂಪಲ್ ಕೊಡುವಂತೆ ಮುಖ್ಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಮುಖಾಂತರ ಮಿಕ್ಕ ಆಸಕ್ತರು ಕೂಡ ಈ ಕಡೆ ಲಕ್ಷ್ಯ ಕೊಡುವಂತೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು."[6] ಯಾಕೆಂದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ನಿಧಿಯಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಚೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಉದಾರವಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವಂತೆ, ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ, ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಆಂಗ್ಲರ ಎದುರು ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವಂತೆ ಮಾಡುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನಗಳಲ್ಲಿ ಬಲ್ಲವರು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ, ಭಾಷಣ ಮಾಡಿ ಸಭಿಕರನ್ನು ಹುರಿದುಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಹೊರತರಲು ಸದವಕಾಶವಾಯಿತು.

ಆನಂದಕಂದರು ಧಾರವಾಡದ ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪಿನವರು ಅಭ್ಯಾಸ ನಡೆಸಿದ್ದರು. ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ಜೀವನ ಸಂಗೀತ, ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿನ ಹಾಡುಗಳ ಛಂದಸ್ಸಿನ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪಿನ ಕವಿಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದರು. ಬೇಂದ್ರೆ, ಬೆಟಗೆರೆ ಶರ್ಮ ಅಂಥವರು ಜನಪದ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಕವಿಗಳ ಸೊಗಸನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡರು. ಬೆಟಗೇರಿಯವರ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇಂತಹ ಜಾನಪದ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಬಳಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಅವರ 'ನಾಲ್ವಾಡು'ಗಳು ಜಾನಪದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಪ್ರೇವಗೀತಾಗಳಾಗಿವೆ. ಆನಂದಕಂದರ "ಮತ್ತೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ದವಾಗಿರುವ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಸುಂದರ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವರು."[7] ಇಲ್ಲಿ 'ಸೇರಿಲ್ಲದ' ಮತ್ತು 'ಸುಂದರ' ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಕುತೂಹಲಕ್ಕಾಗಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ

"ಸಾಲ ಸಮದಾ ಮಾಡಿ ಸೂಳಿಗೆ ಸೀರಿಯ ತಂದ
ಸಾವುಕಾರಣ್ಣ ಎಳೆವಾಗ ಮನಿ ಮಡದಿ
ವಾಲಿ ಉಚ್ಚ್ಯೋಗದು ನಿಂತಾಳ!
ಗಂಡನ ಗಂಡಾಂತರ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಗರತಿಯರು ಎಂತಹ
ತ್ಯಾಗಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧರಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಚಿತ್ರವಿದು"[8]

ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಗಂಡಾಂತರ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಎಂತಹ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರು 'ಗರತಿ'ಯ ಪ್ರಮಾಣ ಚಿತ್ರ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಪುರುಷರು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಅವಳ ದಮನವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಹಿಳೆಯ ದಮನಿಮ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟರು. ಪಿತೃನಿಷ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿ 'ಗರತಿ' ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿ ಗರತಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದು ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು 'ಮಹಿಳೆ'ಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು.

"ಶರ್ಮರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಜಾನಪದರ ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಶೈಲಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪಾಂತರಿಸಿ ನಾಗರಿಕಗೊಳಿಸಿರುವುದು ಸೂಕ್ತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ."[9] ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆ ಕಾಲದ ಇತರ ಜನಪದ ಗೀತಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಹೀಗೆ ಮಾಡದೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಒತ್ತು, ಗತ್ತು, ಭಾಷೆಯ ಧಾಟಿ, ಗಮ್ಮತ್ತುಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟೂ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ತಮ ಪದ್ಧತಿ. ಆದರೆ ಶರ್ಮರು 'ಆಡುಮಾತ'ನ್ನು 'ನಾಗರೀಕ'ಗೊಳಿಸಲು ಕಾರಣವೇನು? ಆಡುಮಾತು, ಹಳ್ಳಿ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ, ದಲಿತ, ಮುಗ್ಧ ಎಂಬುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ, ನಾಗರಿಕ ಎಂಬುದು ನಗರ, ಅಕ್ಷರಸ್ಥ, ವೈದಿಕ, ಅಹಂಕಾರಗಳ ಸಂಕೇತದಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆಡುಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ನಾಗರಿಕಗೊಳಿಸುವುದು ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಜಾನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗೆ–ನಗರವನ್ನು, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿಗೆ–ಅಕ್ಷರಸ್ಥರನ್ನು, ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ–ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು, ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ–ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ ಜಾನಪದವೆಂದರೆ ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕ ಎನ್ನುವ ವೈರುಧ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೆರೆತಿವೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ 'ಜನಪದ'ವನ್ನು ವೈದಿಕವೆಂದು, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಭಾಗವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ನಡೆದವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವೇದ, ಪುರಾಣ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸರಳೀಕರಣದ ರೂಪಗಳು ಎಂಬುದು ಈ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಜಾನಪದವನ್ನು ಶೂದ್ರ ವೈದಿಕ ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಮತಿಗಳ ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು "ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೇಂದ್ರಿತ ವೈದಿಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಬಂಡಾಯ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕರ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟುತನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಶೂದ್ರರ ಅನೇಕ ಆಶಯ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಸೋಸಿ ಒಳಸೇರಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಿಯ ಎಂದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸೊಗಡಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕರದಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಶುದ್ಧ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಎಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ತರಲೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾತ್ರ ಇವು ಶುದ್ಧರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉಳಿದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಸೆಣಸುತ್ತ ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿವೆ."[10] ಮಾನವಾನುಭವಗಳು ದ್ವೀಪವಾಗಿರದೇ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ಮಾತು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರಹಕ್ಕೆ ತರುವಾಗ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದರ ಗತ್ತುಗಳನ್ನು, ಭಾಷಾ ಸೊಗಡನ್ನು ತಿದ್ದಿರುವುದನ್ನು ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗಿದ್ದು ಏಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಂಗ್ರಹಕರಾದ ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ (ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, 1930), ಅರ್ಚಕ ರಂಗಸ್ವಾಮಿ (ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, 1933), ವೆಂಕಟನಾಯಕ ತೊರ್ಕೆ (ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು, 1933), ಬಿ.ಎನ್.ರಂಗಸ್ವಾಮಿ (ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, 1935) ಮೊದಲಾದವರು ಶಿಷ್ಟದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ತಮ್ಮ ಶೈಲಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯಲಿ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿ ನಯಗೊಳಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲದೇ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಬರಹವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮೀರಿದ್ದಾರೆ. ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ ಅವರು ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳ

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ "ಇಲ್ಲಿನ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ತಿದ್ದುಪಡಿಯು ನನ್ನಿಂದಾಗಿಲ್ಲ. ಕಲಾವಿದರು ಹಾಡಿದ ಕಥನಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಷರವು ತಿದ್ದದೆ ಹಾಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ".(ಪುಟ-34) ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕುರಿತು ಯಾವುದೇ ಹಿಂಜರಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರದೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಅನಿಸಿದ್ದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ.

3.3. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸ್ತಕರ ಗುಂಪುಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕರು ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋಗಿದ್ದರು. ಭಾವಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೊಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೊಳವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತಿದ್ದರು. ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ತಳಿರು ತಂದ ಮಂಗಳೂರಿನ ಕಡೆಗೆ ಪಂಜೆಮಂಗೇಶ್ವರರಾಯ ಮತ್ತು ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಇವರ ಮಿಂತ್ರ ಮಂಡಳಿ, ಧಾರವಾಡದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದವು. ನೂತನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಮೆರೆದ ಈ ಗುಂಫುಗಳ ಸಾಧನೆ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. ಇವರಂತೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಅನುಪಮ ಸೇವೆಸಲ್ಲಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರಿಗೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಪಿ. ಧೂಲಾ ಸಾಹೇಬ, ಮದುಲಿಂಗ, ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ, ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಮದುರುಚೆನ್ನ, ಮೊದಲಾದವರು ಇದ್ದರು. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ಹಿರಿಕಿರಿಯರೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನ ಮನಸ್ಕರರಾಗಿದ್ದರು. ಹಲಸಂಗಿಯ ಗುಂಪು ಧಾರವಾಡದ ಗುಂಪಿನ ಸಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳು ಬೇಂದ್ರೆ ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಸ್ನೇಹ ಸಂಪರ್ಕಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮರಸ್ಯ ಬೆಳಸಿಕೊಂಡವು. ಇವೆರಡು ಗುಂಪುಗಳು ಕನ್ನಡ ನಾಡನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುಸುವು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸುವುದು, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭೂಮಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ನಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು, ರಾಷ್ಟ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಮುಂತಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ನಡೆದವು. ಇವರಿಗೆ ಗಾಂದೀ ರವೀಂದ್ರನಾಥ್ ಅರವಿಂದರು ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿದ್ದರು.

1931ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಎಂಬ ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಮನ್ನಣೆ, ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪಿನ ಮೂಲಕ ಸಿಂಪಿಲಿಂಗಣ್ಣ ಮತ್ತು ಪಿ. ಧೂಲಾ ಸಾಹೇಬರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜೀವನಸಂಗೀತ (1933), ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪನವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ(1935), ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಗರತಿಯ ಬಾಳು, ಜನಾಂಗಜೀವಾಳ ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ 'ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು' ಮಾಡಿದ ಸಾಧನೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ಗೆಳೆಯರಲ್ಲಿ ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ ಮತ್ತು ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣರವರು 1931ರಲ್ಲಿ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಸಂಕಲನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಇವರು ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಸುತ್ತಾಡಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಅಪಾರ ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ 800ರನ್ನು ಆಯ್ದು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.

ಈ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಹಿರಿಯರಾದ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ, ಮಾಸ್ತಿ, ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಮುನ್ನುಡಿಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ನಾಲ್ಕು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳ ಆಶಯ, ಘನತೆ ಮತ್ತು ಮಿತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣಗಳ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟುವ ನೆಲೆ :

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರು 'ಜನವಾಣಿಬೇರು; ಕವಿವಾಣಿ ಹೂವು'[11] ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಚಂಪೂ, ಹಳಗನ್ನಡದ ಮಾರ್ಗಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಿಟ್ಟು, ಇದು ಏನು ಕಮ್ಮಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ, ಇಂಗ್ಲೀಷಿನೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ 'ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗಿದೆ'[12] ಎಂದು ನೋಡುವುದರಿಂದ ನಮಗೊಂದು ಹೊಸ ಹಾದಿ ಸಿಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಲು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆ ನೆರವಾಗಬಹುದೆಂದು'[13] ಬೇಂದ್ರೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು 'ಕರ್ನಾಟಕದ, ಕನ್ನಡಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಶೋಧ'[14] ಮಾಡಲು ಹೇಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು

ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು 1930 ರಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆದರು ಎಂಬುದು ಬಹುಮುಖ್ಯ. ಆಗ ಕೂಡ ಇಂತಹ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉತ್ತಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದು, ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ಬಳಸಿದರು. ಇನ್ನೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಒಟ್ಟು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಹಳಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವ ಬೇಡ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು 1911 ರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಆಗಿತ್ತು. ಈಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಬೇಂದ್ರೆ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದು 'ವೇದ'[15] ಇದು 'ಗಾಯತ್ರಿ'[16] ಇದು 'ನದಿಮೂಲ'[17] ಇವರು 'ಋಷಿಗಳು'[18] ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯೋ ಅಂತಹ ಬಿಂದುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅದರ ಜೊತೆ ಸಮ-ಸಮ ಸ್ಪರ್ಧೆಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಇದಕ್ಕಿದೆ ಎಂದೆನ್ನುವರು. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಕೂಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಮಾರ್ಗಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವರು. ಬೇಂದ್ರೆ 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವೇದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಮ'[19]ವೆಂದರೆ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ 'ದುಡಿಮೆಯ ಉಸಿರೆ ಹಾಡು'[20] ಇದೇ ನಿಜವಾದ ಹಾದಿ ಎನ್ನುವರು.

ಕನ್ನಡ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾರ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತೆ ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿ ಹೇಳಿದರೆ, ಬಹಳ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಇತಿಹಾಸ-ಪುರಾಣಗಳ ಸಾರವನ್ನು, ಭಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನ, ವೈರಾಗ್ಯಗಳಂತ ದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಸರಳವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ದೊಡ್ಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರು 'ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದರೆ ಜನರಿಗೆ ತಲುಪದಿರುವ ಅಪಾಯ' ಅದು ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೂ ದೊರೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ಡೆಮಾಕ್ರಟಿಕ್ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿಗಳ ಪರವಾಗಿರದೆ ಜನಪರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಶುದ್ಧ ಕನ್ನಡ ಜನರಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಂಪಿಯವರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಕನ್ನಡ ಜನತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಬೇಂದ್ರೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನು, ರಸ, ಸತ್ಯ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಸುಖವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬೇರೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಗಿಂತ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಮನರಂಜನೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ ಆ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿನ ಸತ್ಯ, ಸುಖ, ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು

ಕಾಣುವುದು ಅಲ್ಲದೆ 'ಶಬ್ದಮಾತ್ರವೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯ, ಜೀವನ ಮಾತ್ರವೆಲ್ಲ ಕವಿ'[21] ಎಂದು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ನೀಡಿ, ಯಾರು ದುಡಿಮೆ ಮಾಡಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೋ ಅದೇ ಕಾವ್ಯ. ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನದೇ 'ಜೀವನವೇ ಕಾವ್ಯ'[22] ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಿನ ದುಡಿಮೆಯ ಜಗತ್ತನ್ನೂ ವೈಭವಿಕರಿಸಿ, ನೀನು ಮಾತ್ರ ಈ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸರಿ ಎಂದು ಸಿಂಪಿ ಹೇಳಿದರೆ, ಮಾಸ್ತಿ ದುಡಿಮೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಈ 'ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ, ಸೀತಾರಂತಹ ನಾಯಕರ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ, ಗುರು–ಲಘುಗಳ ಭೇಧವೇಕೆ? ಎಲ್ಲ ಜೀವನವೇ ಕಾವ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ'[23] ಎಂದರು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ರಾಮಾಯಣ–ಮಹಾಭಾರತದ ನಾಯಕ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನದಲ್ಲಿ ಬರೆಯದೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದನ್ನೇ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವರು "ಕಾಂತೇಯರ ಮಾತೆ ಕಾವ್ಯ ವೇದಕ್ಕೆ ಮಣಿಯದವರು, ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬಾಗದವರು ಕಾಂತೇಯರ ಮಾತಿಗೆ ಹಣ್ಣಾಗುವರು"[24] ದೇವತೆಗಳ ಉಸಿರು ವೇದವಾದಂತೆ; ಮಹಿಳೆಯರ ಉಸಿರು ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಕೆ ಸಹನಶೀಲಳು ಎನ್ನುವರು. ಕಾಂತೆ ಮಡದಿಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಖಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ.

ಜನಪದ ಏಳಿಗೆಗೆ ವರ್ಣಕವೇ ಅನುಕೂಲ ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯವಚನ, ಕೀರ್ತನೆಗಳು ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿವೆ. ವರ್ಣಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆಲ್ಲ ತ್ರಿಪದಿಯೇ ಮಾತೃಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕನ್ನಡ 'ವೃತ್ತಗಳ ಗಾಯತ್ರಿ'[25]ಎಂದರು ಬೇಂದ್ರೆ. ನಾವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕದ' ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು, ದೇಶದ ಪುನರುದ್ಧಾರ ಮತ್ತು ನಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಿಂಪಿಯವರು, ದೇಶಪ್ರೇಮಕ್ಕಾಗಿ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಯವರು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೆಳೆಸುವ, ಬಳಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎಂಬುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನವನಾಗರೀಕತೆಯ ಹೊಡೆತ, ಪ್ರೌಢಸಾಹಿತ್ಯದ ತಿರಸ್ಕಾರ, ನೂತನ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ನಾಶಹೊಂದುತ್ತಿದೆ. 'ಅಕ್ಕಂದಿರಾ! ಈ ಹಾಡಿನ ಹೊಳೆಯನ್ನು ಇಂಗಗೊಡಬೇಡಿ',[26] ಎಂಬ ಆರ್ತತೆ, ತಳಮಳ, ಆತಂಕವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಹೊರಗೆಡಹಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಉಳಿಯುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 'ನಾಶವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಇದನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕನ್ನಡಿಗರ ಕರ್ತವ್ಯ'[27] ಎಂದು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಯವರು ಹೇಳಿದರೆ, ಈ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡತಿಯರು ಕೈಗೂಡಿಸಿಕೊಡರೇ ಎಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು

ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. 'ನಿಜವಾದ ಕನ್ನಡಿಗರು ನಾವಾಗಲು ಗರತಿಯ ಹಾಡು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ಒತ್ತಾಸೆಯ ನುಡಿಗಳನ್ನಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'ರಾಯರ ಕಾಲಹಿಮ್ಮಡವೇ ಕಮಲ' ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದೊಳಗಿನ ಬಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಮೊಳೆಯಬೇಕಾದರೆ ಗರತಿಯ ಕಣ್ಣೆಂಜಲ ಕಾಡಿಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕು. 'ನಾಡಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿದಾನ ಮಾಡುವವನಲ್ಲಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿದೆ, 'ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅವನ ಕೃತಜ್ಞತಾಬುದ್ಧಿಯ ಮೇಲಿಂದ ಅಳೆಯಲಾಗುವುದು ಎಂಬ ಸಿಂಪಿಯವರ ಮಾತುಗಳು ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಧಾಟಿಯನ್ನಿಡಿದು ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ಪಾವಿತ್ರಿಕರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಮಾತಾರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಸಹ ಅರವಿಂದೋ ಆಶ್ರಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವೇದಗಳೊಂದಿಗೆ ಸರಿಸಮವಾಗಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಆಂಗ್ಲ ಕವಿಗಳಾದ, ಸ್ಕಾಟ್, ಬರ್ನ್ಸ್, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ಥ ಮೊದಲಾದವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಡಹಾಡುಗಳು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆಂಗ್ಲಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೂ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಜಾನಪದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಪಾಠಗಳಿರುವಾಗ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಒಂದು ಪಾಠವೇ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದು, ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಪಾಠಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅದೇ ಪಾಠವೇ ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಉಳಿದ ಪಾಠಗಳಿಂದ ನಾವು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ಭಿನ್ನ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದ, ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಜಾನಪದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂತ ದಾಖಲಾಗದ ಸಂಗತಿಗಳೆ ಹೆಚ್ಚು ಇವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ದಾಖಲಾತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು. ಜಾನಪದದ ಮೂಲಗುಣಕ್ಕೆ, ಅದರ ಆಶೋತ್ತರಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಇದು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಪಾರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು 'ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಜಾನಪದದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಒಂದು ಬಾರಿ ದಾಖಲೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದೆಂದರೆ, ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ಒಂದು ಸಂಗ್ರಹಿತ ಪ್ರಕಾರದ ಆ ಭಾಗ ಮೃತವಾಯಿತೆಂದೆ ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಜಾನಪದವು ಚಲನಶೀಲ ಮತ್ತು ಸರ್ವಕಾಲಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬರಹ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರದಂತಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯತತ್ವದ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ :

ಬೇಂದ್ರೆ ಯಾಕೆ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಫಿಲಾಸಫಿಯ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡ್ತಾರೆ. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗಿದ್ದಂತ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮಗಳು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆಗೆ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಆಶಯವಿದೆ ಮತ್ತು ಫಿಲಾಸಫಿಯ ದರ್ಶನದ ಹುಡುಕಾಟವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ರಸಾನುಭವ, ಸುಖ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಸತ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಹುಡುಕುವಂತೆ ಜನಪದರು ಸಹ ಹುಡುಕಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಉದಾಹರಿಸುವ ಪದ್ಯಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಫಿಲಾಸಫಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವವರು ಸಿಂಪಿ ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆ ಮಾತ್ರ. ಫ್ಯೂಡಲ್ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವುಳ್ಳ ಪದ್ಯಗಳನ್ನೆ ಸಿಂಪಿಯವರು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ, ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ರಸಾನುಭದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಸುಖ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನವೇ ಕಾವ್ಯ, ಜನರ ಬದುಕೆ ಕಾವ್ಯ, ಕಾಂತೇಯರ ಮಾತೆ ಕಾವ್ಯ, ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪ' ದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಿಂಪಿಯವರು ನಮ್ಮ ಫಿಲಾಸಫಿಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅರವಿಂದ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಪರ್ಕ ಮಾಡಿ, 'ಕೃತಜ್ಞತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮಾನದಂಡ ಎಂದು ಮದರ್ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ದಾಸ ಕೃತಜ್ಞತೆ, ನಾಡಿನ ಬಲಿದಾನದ ಕೃತಜ್ಞತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ತ್ಯಾಗದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಾರೆ.

ಬಿಜಾಪುರದ ಇಂಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಈ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಯವರು ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲ ಛಂದಸ್ಸಿನ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು ಮತ್ತು ಆ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಛಂದಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಬೇಂದ್ರೆ ಆಂಗ್ಲ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯ ರಹಸ್ಯದ ಗುಟ್ಟು ಅದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ದ್ರಾವಿಡದೊಂದಿಗೆ, ಬೇಂದ್ರೆ –ವೇದ ಮತ್ತು ಆಂಗ್ಲ ಕವಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಿಂಪಿಯವರು ವಿದೇಶದಿಂದ ಬಂದು ತಾಯಿಯಾದ ಮದರ್ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದರಂಥ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ದೊರೆತಿದೆ.

ಇದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವಂತ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಪ್ರತಿಭೆಯು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವುದಷ್ಟೆ ನಮ್ಮ ಕೆಲಸ. ಪ್ರಿಂಟ್ ಮಾಡಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಆಧುನಿಕತೆ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದನ್ನು ಉದ್ಘಾಟನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಇವರು, ಇಡೀ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹದ ಹಿಂದೆ ತಳಮಳ ಮತ್ತು ತಲ್ಲಣವಿದೆ. ಫ್ಲೀಟ್ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವಿತ್ತು. ತಾಯಂದಿರಾ, ಅಕ್ಕಂದಿರಾ ಇದನ್ನು ಉಳಿಸಿ, ಎಂಬ ಆರ್ತತೆ ಮತ್ತು ಆತಂಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಏನೆಂದರೆ, ಹೊಸ-ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ಪೀಳಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ಜನಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ನಾಶ ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟು ಎಂಬುದು ನಿರಂತರ, ಯಾವತ್ತು ಜನರ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟವರು ಈ ಆತಂಕ ಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿರುವ ಜನರ ಪ್ರತಿಭೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯ ನಂತರ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗಬಹುದು ಆದರೆ ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಗತಕಾಲದ ಸಂಗತಿ. ಅದು ನಾಶವಾದರೆ ಮತ್ತೆಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗದು ಎಂದು ತಿಳಿದಂತಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಈ ಆತ್ಮರಕ್ಷಕ, ಸಂರಕ್ಷಕ, ಆತಂಕದ ನಿಲುವು 20ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಲು, ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಮೊದಲು ಜರ್ಮನಿಯ ಸಹೋದರರು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಇದು ಯುರೋಪಿನಿಂದ ಬಂದ ದೋರಣೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಕೇವಲ ನಾಶ ಮಾಡುವುದಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೆ. ಈಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ಮಷಿನ್, ಟೇಪ್‌ರೆಕಾರ್ಡರ್, ಸಿಡಿ, ಮೊದಲಾದವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮರು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಾಕ್ಷಸಿ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೇ ಅದರ ತಾಯಿಯು ಆಗಿದೆ.

'ಸಮಾನ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಯಾವುದೇ ಜನಸಮುದಾಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಜನಪದವಾಗಿದೆ' ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಗತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯದೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಕಾಣಲು

ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೊಬೈಲ್ ಸಂದೇಶಗಳು, ವಸತಿ ನಿಲಯದಲ್ಲಿರುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಜೋಕ್ಸ್, ಉಡುಗೆ-ತೊಡಿಗೆ, ಆಧುನಿಕ ಗಾದೆ, ಆಧುನಿಕ ಒಗಟುಗಳು, ಕಟ್ಟಡ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಮೇಷನ್‌ಗಳ ಜೀವನ ಶೈಲಿ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಟ್ರಾಕ್ಟರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಕುವ ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಹಾಡುಗಳು ಹೀಗೆ ಜನದಪ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನರ ಮನೋಭಾವ, ಜೀವನಶೈಲಿ ಬದಲಾದಂತೆ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ.

ದೇಶ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯ :

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇನ್ನೂ ಆರಂಭದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಂದು ಶತಮಾನದವಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಘನತೀಕರಿಸುವಂತ ಸಂದರ್ಭ ಏಕೆ ಬಂತು? ಈ ಎಲ್ಲರೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾರ್ಗಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ಗಾಯತ್ರಿಗೆ, ವೇದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವುದು ಅದರ ಘನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ, ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಯಾಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ? ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಎದುರಾಳಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಮಾರ್ಗ ಕವಿಗಳು (ಮಧುರಕವಿ) ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು, ಅವರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಗಿದು ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಇವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ವಿಷಯ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗ್ರಹ ಬರುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಹ ಆ ತಿರಸ್ಕಾರವಿತ್ತು ಹಾಗಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ, ಕಡೆಪಕ್ಷ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅಕ್ರಮಣಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ಏನೆಂದರೆ, ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರೆಲ್ಲರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲ, ಲಿಂಗಾಯತರು ಹಾಡಿದವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವರು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾಗರೀಕ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಅವರು ಏಕೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ? ಅವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳಿರುವ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಡೆಮಾಕ್ರಟಿಕ್ ಆಗಿದೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಧಾರೆಯನ್ನು ಸೇರ್ಪಡಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಬೆಳೆಸಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂತಲೂ ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಗೆ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿ ಬಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿ ಬರಲಿ ಅಂತನೂ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು

ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೆನಪಿರಲಿ, ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಕುವೆಂಪು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಗಣ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಮಾನ್ಯತೆ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಪಾಲಿಸಲು ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು.

ಈ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದ್ದು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ, ಬಾಂಬೆ ಕರ್ನಾಟದಲ್ಲಿ. ಇದನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಬಿಜಾಪುರದವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ಇಬ್ಬರು ಮೈಸೂರಿನವರು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಧಾರವಾಡದವರು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣದ ಆಶಯ ಕೂಡ ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಬೇಂದ್ರೆ ಮೈಸೂರು, ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಶ ನಿರ್ಮಾಣ ಎಂದರೆ ಭಾರತ ನಿರ್ಮಾಣವಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕ ದೇಶವನ್ನು ಏಕೀಕರಣಗೊಳಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ತರುವ, ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಏಕೀಕರಣಗೊಳಿಸುವುದು. ದೇಶ ನಿರ್ಮಾಣದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹಿಂದೆ ಕಾಲ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕರ್ನಾಟಕ, ಭಾರತ ಏನಾಗಿತ್ತು? ಪರಕೀಯರು ನಮ್ಮನ್ನಾಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ನಾವು ನಮ್ಮ ಉತ್ತಮವಾದ್ದನ್ನು ಅಗೆದು ನಾವೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಕನ್ನಡ ಜನರ ದೊಡ್ಡಗುಣ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಹೇಗಿದೆ ನೋಡಿ ಎಂದೇಳುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಮೇಲಕ್ಕೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾವು ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕೈಕೆಳಗಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಈ ನಾಡು ಛಿದ್ರವಾಗಿದೆ. ದೇಶ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಿಂದೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೋದಿ ನಮ್ಮ ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಸು ತಿಳಿದಿತ್ತೇ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳಲ್ಲದ ಈ ಸಾಹಿತಿಗಳು ದೇಶನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಯರು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳನ್ನು ಸೇಯಿಂಗ್ ಆಫ್ ಬಸವಣ್ಣ ಎಂದು ಇಂಗ್ಲೀಷಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಿದರು. ವಚನಕಾರರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿದ್ದ ಇವರು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಪ್ರಥಮ ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸ್ತ್ರೀ ಚಿತ್ರಣದ ಸಮಸ್ಯೆ :

ಇಡೀ ಮುನ್ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು, ಅವಳ ಶ್ರಮವನ್ನು ವೈಭವಿಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆ ನೀಡಿರುವುದು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಕಾಂತೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಂಧನವಾಗುವ ಹೆಂಡತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಂದಾಚೆಗೆ ಬಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ 'ಸಖಿ' ಯನ್ನು ಕುರಿತ ಆಸಕ್ತಿ ಇದೆ. ಅವರ ಸಖಿಗೀತದ 'ಸಖಿ' ಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂಧನಗಳಾಚೆಗಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಹಿಳೆಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು 'ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಖಿಯ ಕಲ್ಪನೆ' ಎಂಬ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅವಳು ಗಂಡನ ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿ ಇರದ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿಯಾಗದ ತನಗೆ ಅನಿಸಿದ್ದನ್ನು ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವವಳು ಸಖಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು, ದ್ವೇಷವನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ದ್ರೌಪದಿ ಕೃಷ್ಣನ ಸಖಿ. ಸಿಂಪಿಯವರು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿನ ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಸಹನೆಯನ್ನು ವೈಭವಿಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಗಂಡಿನ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಗರತಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೇ 'ಪತಿವ್ರತೆ' ಎಂಬ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ತಲತಲಾಂತರದಿಂದ ಗಂಡಿನ ಸುಲಿಗೆಗೆ ಸಿಕ್ಕು ಬಂದಂಥ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ಮಹಾ ವಂಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಶೋಷಣೆಗೆಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಗ್ರಹದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ವೈಭವಿಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಳುವಳಿಗೆ ಧುಮುಕುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅವರು ಸಾವಕಾಶವಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಡುತ್ತಿದ್ದರು ಇಂಥ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೀಸುಕಲ್ಲಿಗೆ, ಅಡುಗೆಮನೆಗೆ, ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ನೂಕುವುದು ಎಷ್ಟು ಸರಿ. ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದ ಮಹಿಳೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಬರುವುದರ ಹಿಂದೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ವಿರೋಧದ ಆಯಾಮವಿದೆ. ತಿರುಮಲಾಂಬಾಗೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಹಿಳೆಯರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಓದಿ ನಮ್ಮ ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಳಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬರುವುದನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇಷ್ಟ ಪಡದವರಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಒಬ್ಬರು. ಇವರು

ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು 1930ರ ಕಾಲ, ಆಗ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ದಂಡಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಸರೋಜಿನಿ ನಾಯ್ಡು, ಕಮಲಾದೇವಿ ಚಟ್ಟೋಪಧ್ಯಾಯ, ಅರುಣಾ ಅಸಫ್‌ಅಲಿ ಮೊದಲಾದ ಮಹಿಳೆಯರು ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ಆಗ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿತೊಡಗಿದ್ದರು. ಮಹಿಳೆಯರ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಬಿಡುಗಡೆ ಆಗದಿದ್ದರೂ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿದ್ದವು. ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ತನ್ನ ಒಡವೆ ಬಂಗಾರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದಂತ ಧೀಮಂತ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಗೌರಮ್ಮ ಪ್ಯಾಂಟ್-ಶರ್ಟ್ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಹೀಗೇಕೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದರು? ಇದು ಇವರ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರಾದಾಯದ ಮಿತಿಯೋ? ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಿತಿಯೋ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರು ವಿದೇಶದಿಂದ ಬಂದಿರುವ, ಆಂಗ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿರುವ ಮದರ್, ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದ, ಸ್ಕಾಟ್, ಬರ್ನ್ಸ್, ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ಥ್ ರೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದರ ಬದುಕನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಸನಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ, ನಮ್ಮದೇ ನೆಲದೊಳಗಿನ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಜನಪದರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ತಾನು ಹೇಗೆ ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ದೊಡ್ಡ ಕವಿಯಾಗಬೇಕು, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಪರಕೀಯರಿಂದ ಈ ನಾಡನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಲ್ಲ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಚಿಕ್ಕದರಿಂದ ದೊಡ್ಡದಾಗುವ, ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ, ದೇಶದ ಬಿಡುಗಡೆ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಮಹಿಳೆಯ ಬಂಧನದ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆ ಬಂಧನದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ವೈಭವಿಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ, ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಗಳಿಂದ ಈ ನಿಲುವುಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ-

1. ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಬಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯು ಭಾರತದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಈ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗಳು ಒಡೆಯುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು ತಲ್ಲಣವಾಗಿದೆ. ಆ ತಲ್ಲಣದ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆತಂಕಕ್ಕೆ

ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮುಂದೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಆತಂಕಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಿವೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಈ ಆತಂಕಗಳೇ ಹುಸಿ ಆತಂಕಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಆಧುನಿಕತೆಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧನವೂ ಆಗಿದೆ.

2. ಯಾವತ್ತು ಕೂಡ ಮಹಿಳೆಯ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಅವಳ ಮಾನವನ್ನು ವೈಭವಿಕರಿಸುವುದು, ಅವಳ ಸಹನೆಯನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕರಿಸುವುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಪರೋಕ್ಷ ವಿಧಾನಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದವು.

3. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಅದು ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಗಳ ಒಳಗೆ ಆ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಅವು ದೇಶ ನಿರ್ಮಾಣದ, ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕೂಡ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

4. ಯಾವತ್ತು ಕೂಡ ಪರಕೀಯರ ಆಳ್ವಿಕೆ ಇದ್ದಾಗ ದೇಶ ಛಿದ್ರವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಾಯಕತ್ವ ಪಡೆದಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ನೇರ ಹೋರಾಟ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಏನೆಂದರೆ ದೇಶಿಯವಾದ, ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದುದನ್ನು ಆಗೆದು ತೆಗೆದು ಮುಂದಿಟ್ಟು ಮಂಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಘನತಿಕರಿಸುವಂತ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸ ಪಡೆಯುವ ಕೆಲಸವೂ ಹೌದು, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಕೊಡುವ ಕೆಲಸವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವು ಕೂಡ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಧಾನದ ಹಿಂದೆ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

3.4. ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ :

ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಂಡೀಹೊಳೆಯ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಕೊಡುಗೆ 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು.' ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಥಮ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಕಲನವಾಗಿ 1931ರಲ್ಲಿ ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಇದೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು. 1933ರಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಪೂರ್ವ ಕೃತಿ 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು' ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. 1931ರಿಂದ 1940ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸಂಕಲನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ವಿ.ವೆಂ. ತೋರ್ಕೆಯವರ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಪಿ.ಧೂಲಾಸಾಹೇಬ್ ಮತ್ತು ಸಿಂಪಿಯವರ ಜೀವನಸಂಗೀತ, ಕಾಪಸೆ ಅವರ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರ ಹಳ್ಳಿಯ ಪದಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾದವುಗಳು. ಇವುಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಕ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರ ಕೃತಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಶಾಖೆಗಳು ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿವೆ.

ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು 1933ರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟೂರನ್ನೇ ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಜಾನಪದೀಯವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ದಾಖಲಿಸಿದರು. ಇಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ಗ್ರಾಮ ಜಾನಪದ' ಎಂಬುದೊಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅನೇಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಚಕ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. 1933ರ ಕಾಲವೆಂದರೆ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಶಂಸೆಯ ಮಾತು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂದಿನ ಈ ಮಿತಿಯನ್ನು ದಾಟಿ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿಯ ಜಾನಪದದ ಸಮಸ್ತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರು. ಬಂಡಿಪುರದ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಲ್ಲಿಯ ಮಕ್ಕಳಾಟದವರೆಗೆ ಹರಹು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಕ್ರೀಡೆಗಳು, ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ರೀತಿ, ಕಲಾವಿದರ ಪರಿಚಯ ಎಲ್ಲ ವಿವರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಹಾಡುಗಳು, ಗಾದೆಗಳು ವ್ಯಾಪಿಸಿವೆ 'ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಜನಪದ ಹಾಡು, ಹಬ್ಬಗಳು, ಜನರ ನಡೆನುಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹಾಡು ಹೇಳಿದ, ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದ ನಿರೂಪಕರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಯಾವ ಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕಲನಗೊಂಡಿವೆ. ಬಂಡೀಹೊಳೆ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಗ್ರಾಮ ವಿಶ್ವಕೋಶವನ್ನೇ ಅವರು ರಚಿಸಿದರು. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ಈ ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ– "ಈ ಸಂಕಲನ ಕಾರ್ಯ ಒಂದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕನ್ನಡಿಗರು ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞರಾಗಿರಬೇಕು. ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಹಳ್ಳಿಯ ಬದುಕಿನ 'ವಿಶ್ವಕೋಶ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಓದಲು ಮೊದಲು ಮಾಡಿದರೆ ಮುಗಿಸಿ ಕೆಳಗಿಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಕೊರತೆಯೊಂದೆ; ಅದು ಕ್ರಮ ವಿಹೀನತೆ. ನಮ್ಮ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವಿರತಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದ ಗ್ರಂಥವಿದು" ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ತ ಮುಖಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಈ ಕೃತಿ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದೆ. ಜಾನಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗ್ರಾಮವೊಂದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಯಾವ ಯಾವ ಮುಖದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೆಲೆಗಳು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ.

ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ಹಳ್ಳಿಯ ವಾಸದಲ್ಲಿ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ದಿನಗಳು ಕಳೆದ ಮೇಲೊಂದು ದಿನ 'ವಿಶ್ವ ಕರ್ನಾಟಕ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ "ಪಾಮರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡಬೇಡಿ" ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದನ್ನು ಓದಿದೆನು. ಅದರ ಕ್ರಮವೇ ಈ 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ'ಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ"[28] ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಾಹಕರ ಮೇಲೆ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಮಾತು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದ್ದು ಮತ್ತು ಆ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಹಾಗೇ ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಜಾನಪದವು ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಯವನ್ನು ಮೊದಲ ಹಂತದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆದ ಆಧುನಿಕ ಯುರೋಪ್ಯದ ಸಮಾಜವು ಜಾನಪದವನ್ನು ಕಳಕೊಂಡ ಅನುಭವ ಅಂಥಹ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮುಂದಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಂದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಕ್ಷರದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಅಕ್ಷರ ಮಾಧ್ಯಮವು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಪ್ರಿಯವಾದಂತೆ ಬಾಯಿಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಉಳಿದು ಬಂದ ಜಾನಪದವು ಅಳಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಲುಪಿದರು. ನಮ್ಮ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿದ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ-ಮತ್ತೆ ಇಂತಹ ಆತಂಕದ ನೆಲೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು "ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬೀಳಾಗಿದೆ ಬೀಳೆಂದು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮಾತೃ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮದರಲ್ಲಿ ಮುರಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕು"[29] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗ್ರಾಮ ಜೀವನ ಪರವಾಗಿತ್ತು. ಗಾಂಧಿಯವರ ಪ್ರಭಾವವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತಂದಿತ್ತ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗಾಂಧಿಯವರು ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದುಬಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವು ಕೂಡ ಗ್ರಾಮಜೀವನದ ಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಳೆದಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಬರಹಗಾರರು ಕೂಡ ಇಂತಹ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮುಗ್ಧತನ, ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ವಿಶೇಷ ಆಸ್ಥೆಯಿಂದ ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಗ್ರಾಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳೂ, ಜಾತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮೊದಲಾದುವನ್ನು ಈ ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು ಹೇಳುವ "ನಮ್ಮದರಲ್ಲಿ ಮುರಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕು" ಎಂಬ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂದಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಈ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯ ಕೊನೆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು "ಸ್ನೇಹಿತರೆ! ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟೀರಿ ಜೋಕೆ. ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಮರೆತೀರಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆ. ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಉದಯವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಟ್ಟಡಗಳು, ಪಾಡುತ್ತಿರುವ ರಾಗಗಳು, ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ ವೇಷಗಳು ಎಲ್ಲವೂ

ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಕಳವಳವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಯಾವುದು ಕನ್ನಡನಾಡಿಗೆ ಶ್ರೇಯಸ್ಸೋ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ"[30] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣವು ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುವುದು ಹೌದಾದರೂ ಅದು ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. "ತಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತಿರುವ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎಂಬ ಅಂತರ್ಗತ ಅರಿವಿನಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ."[31] ಇದು ಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನೇ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಈ ಚಳುವಳಿಯು ಜನರನ್ನು ಅವರ ಇತಿಹಾಸದ ಕಡೆಗೆ ಭಾವುಕವಾಗಿ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಜನರು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತೀರಾ ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಮಸ್ವಾಮಿಯವರು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಬೇಕಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರವೊಂದನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ಕೊಡಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಭೂತಕಾಲದ ಕಡೆಗೆ ಆಸ್ಥೆಯಿಂದ ನೋಡುವ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುವ ನೆಲೆಯೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಜನರು ಬಾಹ್ಯ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮನೋಧರ್ಮವು ಹಾಡುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಸೀಮವಾದ ಮೋಹವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. 19–20ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಒಲವು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥದೇ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕಂಡುಬಂದಿತ್ತು. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ನಂತರದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಅವರ ಕೃತಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದೆ ಕೇವಲ ಗೀತ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಆತುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿತು.

3.5 ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರ ಹೆಸರು ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು. ಇವರ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಜನಪದ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮನ್ನಣೆಯೂ

ಇದೆ. ಜನಪದರ ಬಾಳಿನ ಮುತ್ತು ರತ್ನಗಳಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಾಡು, ಕಥೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅಪಾರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕನಾದ ವಿಚಾರಾತ್ಮಕ, ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹ ಸಂಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕ ಅಪಾರ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರಾದ ಶ್ರೀ ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ, ಪಿ. ಧೂಲಾ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಸಂಗ್ರಹಗಳಾದ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' 'ಜೀವನ ಸಂಗೀತ', 'ಮಲ್ಲಿಗೆದಂಡೆ' ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಇವರು 1954ರಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಗರತಿಯ ಬಾಳು' ಕೃತಿಯು ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಬಾಲ್ಯದಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳ ಜೀವನಾನುಭವದ ಮೂಲಕ ಅವಳು ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉದ್ಧರಿಸಬಲ್ಲಳು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲಾವಣಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಯಾದ 'ಲಾವಣಿಗಳು' ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಸ್ವರೂಪ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕುರಿತ ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು, ಸೊಸೆ, ಸತಿ, ತಾಯಿಯಾಗುವ 'ಗರತಿಯ ನಾಲ್ಕು ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಹಾಡಿನ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥ 'ಗರತಿಯ ಬಾಳ ಸಂಹಿತೆ' ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು.

ಸಿಂಪಿಯವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಸಂಗೀತ(1933) ಕೃತಿಯ ಮೊದಲನೆ ಆವೃತ್ತಿಗೆ ಬರೆದ ಪರಿಚಯದ ಮಾತುಗಳು ಅಭ್ಯಾಸ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಾವಣಿಯ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿಯಾಗಿದರೂ ಮೊದಲನೆ ಬಾರಿಗೆ ಮಾತನಾಡಿದ ಲೇಖನ ಇದಾಗಿದೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಷೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಮೇಳೈಸಿರುವುದೇ ಇದರ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ಮೊದಲ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೆಂಬ ಕಿರು ಹೊತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ, ಬಿಜಾಪುರ, ಧಾರವಾಡ, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಸತ್ವಯುತ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಲೇಖಕರು ಇಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡುಗಳು ಹಾಗೂ ಗಂಡಸರ ಹಾಡುಗಳೆಂದು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ರಾಜಾಶ್ರಯದಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ನಂತರ ಪಟ್ಟಣವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಆಂಗ್ಲನಾಗರಿಕತೆ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ವಿನಾಶದ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಿತು ಎಂದು ವಿಶಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳ ಉಜ್ವಲ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೃತಿಯ ಅಂತಿಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಗೀತಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮ್ಯ ಮತ್ತು ವೈಷಮ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಇದೆ. ಆಯಾಯಾ ಹಾಡಿನ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಸೋದಹರಣವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಗರತಿಯ ಬಾಳು(1954) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣನವರದು ಭಾವುಕ ನಿಲುವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಪುಷ್ಟಿಕರಿಸಲು ಸಂಚಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ, ಶ್ರೀಮಾತೆಯವರ ಪವಿತ್ರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕ್ರೂಢೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗರತಿಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಕಟ್ಟಿದ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಿಂಪಿಯವರು ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪೂಜನೀಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠತೆ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚೋದಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿವೆ.

ಜನಾಂಗದ ಜೀವಾಳ(1960)ದಲ್ಲಿರುವ ಎಂಟು ಲೇಖನಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಡುಗಳು, ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳು, ಬಯಲಾಟ, ಲಾವಣಿ ಕುರಿತಂತೆ ತಮ್ಮ ಅನುಭವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜನಾಂಗದ ಜೀವಾಳವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜನಜೀವನ, ದೇಶಾಭಿಮಾನ, ಹಾಸ್ಯ, ಶಿವಾನುಭವಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಾಗಲಿ, ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸಿಂಪಿಯವರು ಕೇಡನ್ನು ಕಂಡವರಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದರಲ್ಲೂ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಕಾಣುವ ಮನಸ್ಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಆದರ್ಶದ ನೆರಳಿನಂತಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣ ಜನಪದರ ಜೀವನವನ್ನು ಕಾಣುವ ಲೇಖಕರ

ಭಾವುಕ ದೃಷ್ಟಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಅತಿಯಾದ ಉತ್ಸಾಹ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಕೊರತೆಗಳಿಂದ ಸಿಂಪಿಯವರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಮಿತಿ ಇದೆ.

3.6 ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಯಾಯಿತು. ಈ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾದರು. ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಬರಹಗಾರನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಭಾಷೆಯ ಸತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದನು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರ ಜೀವನದಿಂದ ನಾವು ಕಲಿಯಬಹುದಾದದ್ದು ತುಂಬಾ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯನ್ನು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ, ಮಾಸ್ತಿ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಮಧುರಚೆನ್ನ ಮೊದಲಾದವರು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಕಾಲದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ನೀಡಿದರು.

ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಮತ್ತು ನಾಡಪದಗಳು' ಎಂಬ ಸಂಕಲನಗಳಿಗೆ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳ ಕಾವ್ಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಾ ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯಿಂದ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟದಿಂದ ಬಂದ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಾತಿಧಿನಿಕ ಸಂಕಲನಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ಬರೆದಿರುವ ಮುನ್ನುಡಿಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದದ್ದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದ್ದನ್ನು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರೀಯವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಜನವಾಣಿ ಬೇರು; ಕವಿವಾಣಿ ಹೂ ಎಂಬ ಮಾತು ಗಾದೆಯಂತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇವರು ಹಳ್ಳಿಗರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ನಾಡಪದಗಳು ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಕಲನ. ಇದನ್ನು ಎಲ್. ಗುಂಡಪ್ಪನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾತ್ರವಾಗದೆ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ

ವಿಗಂಡಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಪಾದನಾ ಕೃತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರತಿ ವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ಸೂಕ್ತವಾದ ಪೀಠಿಕೆ ಮತ್ತು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀಯವರು ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಇದುವರೆಗೆ ನಾನು ನೋಡಿದ ಸಂಗ್ರಹಗಳೆಲ್ಲಾ ಈ ಸಂಗ್ರಹವೇ ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದುದು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದುದು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿರುವ ಗೀತೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಕವನಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರೆ, ಮೈಸೂರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಬೆಳಕು ಬೀಳುವುದು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ನುಡಿ ತಲೆ ಎತ್ತುವ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವ ಶ್ರೀಯವರು ನಾಡಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಜನಪದರ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಜನಪದದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಇತಿಹಾಸ ಕುರಿತು ಲೇಖನ ಬರೆದಿರುವ ಶ್ರೀಯವರು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು, ಕೊಡಗು ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳ ಛಂದಸ್ಸಿನೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ದ್ರಾವಿಡಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲ ಛಂದಸ್ಸಿನ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನುಡಿ, ನಾಡು ಮಾತ್ರವಿರದೆ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸೋದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಅವುಗಳಿಂದ ನಾಡುನುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಬೇಕಾದ ಪ್ರೇರಕಾಂಶಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಿಷ್ಟಕವಿಗಳು ಜನಪದ ಭಾಷೆ, ಛಂದಸ್ಸು, ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಸತ್ವಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಶ್ರೀಯವರ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಅದರಂತೆ ಬೇಂದ್ರೆ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಹೆಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವವು ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿದೆ. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಛಂದಸ್ಸು, ಇತಿಹಾಸ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಹೇಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಮಾಡಿದ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕೆಲಸವು ಅವರ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವಿಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

3.7 ದ.ರಾ. ಬೇಂದ್ರೆ

ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಧಾರವಾಡದ ಜಾನಪದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವರು. ಇವರು ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗೆ ಜನಪದ ಲಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವರು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿರದೆ ಬದುಕಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು 'ಜೀವನವೇ ದೇವತೆಯಾದ ತ್ರಿಪದಿ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಋಷಿಗಳು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವರದೇ ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಜನಪದ ವೇದವೇ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ತಾಯ ಮೊಲೆಯಾಲು' ಎಂಬುದು ಅವರ ಅನುಭವ ಜನ್ಯ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಹೃದಯದೊಳಗಿನ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣಲು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ಕನ್ನಡಿ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಆಖಂಡ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣಕ್ಕೆ ದುಡಿದಿದ್ದಾರೆ.

ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು ದೇಶಾಭಿಮಾನದಿಂದ ತನ್ನ ತನದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಿಂದ ಬಂದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಜನಮಾನಸದ ಅದರಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸೃಜನಶೀಲ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ. ನವೋದಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ, ಇಂಗ್ಲೀಷ್, ಜಾನಪದ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ತುಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ, ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಮೊದಲಾದವರು ಜನಪದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದರು. ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೋದದ್ದು ಆ ಭಾಷೆಯ ಹಸಿತನಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಕಾವ್ಯವೂ ಶ್ರೀಮಂತವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು.

3.8. ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್

1938ರಲ್ಲಿ ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು 'ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು' ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಹಾಸನ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ರೈತರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾದ ಸುಮಾರು 750 ತ್ರಿಪದಿಗಳಿವೆ. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ, ನಂಬಿಕೆ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರ, ನೀತಿ ಪದಗಳು, ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವರ್ಣನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದೊಂದು ಉತ್ತಮವಾದ ಸಂಕಲನವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಗೊರೂರರು ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಹಳ್ಳಿಯ ಬಾಳು, ಜನಪದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಜ್ಞೆ, ಜನಾಂಗಗಳ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗೊರೂರು ಅವರು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು "ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬೆನ್ನುಮೂಳೆಯಂತಿರುವ ನಮ್ಮ ಕಟ್ಟಡದ ಅಡಿಗಲ್ಲಿನಂತಿರುವ ನಮ್ಮ ರೈತ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಸುಸಂಸ್ಕೃತನಾದವನು. ಅವನ ಹೃದಯವು ವಿಶಾಲವೂ, ಕೋಮಲವೂ ಆದುದು. ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಹಾನುಭೂತಿ, ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ನೇಹ, ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಾನತೆ ಇವು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಸಾಕು ಅವನು ಇತರ ದೇಶದ ರೈತರಿಗೆ ಸಮಾನನಾಗುವುದು ಸರಿಯೇ. ಎಲ್ಲವನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ"[32] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ರತ್ನಗಳು ಮೂರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅನ್ನ, ನೀರು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ದುಡಿಯುವ ಜನರಿಗೆ ಹಸಿವಿನ ಸಂಕಷ್ಟಗಳು ತೀರಿದ ನಂತರ ಅವರು ಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ದುಡಿಮೆಗೂ ಜನಪದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಾದರೆ ಗೊರೂರವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರ ನೋವು ನಲಿವು, ಸ್ನೇಹ ಸಲಿಗೆ, ಭಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರೆತು ದುಡಿಯದೇ ಬದುಕುವ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಚಿಂತನೆಗಳಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಲವಾರು ಗುಣಗಳು ಗೊರೂರರಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದು ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಸ್ಥಳ, ಹಾಡಿದವರ ಲಿಂಗ, ವಯಸ್ಸು, ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಕರ್ತನಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಗರ ಆಡು ಮಾತುಗಳ ಪರಿಚಯದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರಬೇಕು. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಆಗದಿರಲಿ ಅಂತಹ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ದೊರಕಿದಂತೆಯೇ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮನೋಭಾವಗಳ ಹಿಂದೆ ಅವರು ಜನಪದವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವರ ಮಾತುಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾಲ ದೇಶಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವು ಬರೆಯಬೇಕೆಂದು ಬರೆದ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಬಾಳ್ವೆಯ ಪೂರ್ಣ ಅನುಭವದ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋವು ನಲಿವುಗಳಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹೊಮ್ಮಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗುರುತಿಸುವ ರಸಕ್ಕೂ ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದರು ಪೂರ್ಣ ಬದುಕನ್ನು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟವರು. ಎಂತಹ ಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಶಾವಾದಿಗಳಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಗೊರೂರರು ಜನಪದರ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಬದುಕಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಗೊರೂರರಿಗೆ ದೇಶದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠ ಸಮಾಜದ ಅರಿವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪರದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಗುಣ ಸಿದ್ಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತಹ ಅಗತ್ಯ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಚಿಂತಕನ ಕಳಕಳಿ ಇದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ದಟ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವವು ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

3.9 ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ

ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಇವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಇವರು ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಾಗಿ ನಶಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ದೇಸಿಯತೆಯ ಕಡೆಗಿದ್ದ ಒಲವು ಮತ್ತು ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸ್ವದೇಶಿ ಚಳವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ತೊರೆದು ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ಕ್ವಿಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿ ಜೈಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬಂದವರು.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಆಕಾಶವಾಣಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಸುಶ್ರಾವ್ಯವಾಗಿ ಹಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅದರ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತರಾದ ಮೋಹನ ಕುಮಾರಿ, ಶ್ರೀಕಾಳಿಂಗರಾವ್ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟು ಹಲವರ ಮೂಲಕ ರೇಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಪ್ರಸಾರವಾಗಲು ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. 'ಝೇಂಕಾರ' ಮತ್ತು 'ಉಯ್ಯಾಲೆ' ಎಂಬ ಎರಡು ಕ್ಯಾಸೆಟ್ಟುಗಳನ್ನು ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ

ಹೊರತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ಪುಟಗಳಿಗೂ ಮಿಕ್ಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ 'ನಾಡಪದಗಳು' ಎಂಬ ಸಂಕಲನ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದುದು. ಅಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಏಳುಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಎಂಬ ಹಲವಾರು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾವಿರ ಪುಟಗಳ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗೀತೆಗಳು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳು, ಬೀಸುವ ಪದಗಳು, ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳು ಮುಂತಾದ ಐದು ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಗೆ ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರು ವಿದ್ವತ್ ಪೂರ್ಣವಾದ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಅನುಭವ, ಕನ್ನಡ ಛಂದೋರೂಪಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗೃಹಿಣಿಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ವಿಭಾಗಗಳಿದ್ದು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಹಾಡುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಆಶಯವನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಹೊಂದಿದೆ.

ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ– 1. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಜನಪದ ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್‌ಸ್ಥರದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಏಕಮುಖ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮುರಿದರು. ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿರುವುದು ಕೇವಲ ಸಮಾಜದ ಹಿಂದುಳಿದ, ಕೆಳಸ್ತರದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಈ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆ ವರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ವಿವಿಧ ಸಂಘರ್ಷ, ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಏಣಿಶ್ರೇಣಿಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾದವು. ಹೀಗೆ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರು. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ವೈವಿಧ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು.

3.10 ಎಲ್. ಗುಂಡಪ್ಪ

ಗುಂಡಪ್ಪನವರು ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರ ಸಹೋದರರು. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ 1947ರಲ್ಲಿ ನಾಡಪದಗಳು ಎಂಬ ಸಂಕಲವನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದಿರುವ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು 'ನಾನು ನೋಡಿರುವ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲೇ ಇದು ಸರ್ವೋತ್ತಮವಾದುದು ಮತ್ತು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದುದು' ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಬಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ಥಳೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗುಂಡಪ್ಪನವರು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿರುವ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಸೂಕ್ತವಾದ ಪರಿಚಯತ್ಮಾಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಎಂಟು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಾಗಿಕಲ್ಲಿನ ಪದಗಳು, ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪದಗಳು, ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಾಡುಗಳು, ಮುಂತಾದವುಗಳು. ಇವರ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಡಪದಗಳು ಎಂಬ ಕೃತಿ ಕೇವಲ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿರದೆ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಗಳಿಗೊಂದು ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಆ ಮಾದರಿಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರು ಅನುಸರಿಸಲು ಕಾರಣವಾದರು. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು 'ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ' ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ, ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯವೆಂದೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಅವರ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು, ಸಂಗ್ರಹ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ವಚನೆಯ ಅನುಭವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಫಲ್ಯಕಂಡಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ–

1. ಮಿಷನರಿಗಳು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಂತಿವೆ.
2. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹದೊಂದಿಗೆ ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕಾಗಿದ್ದವು.
3. ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಬಹುತೇಕರು, ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರಾಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಮಾಡಿದ್ದವರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಮಾರ್ಗ'ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ, ಲಯ, ಛಂದಸ್ಸು, ಧ್ವನಿ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವು ತೋರಿಸಿದರು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ

ಶಾಸ್ತ್ರೀಕರಣ ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಜನಪದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಒಂದು, ವರ್ಗ, ಸಮುದಾಯ, ಜಾತಿ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಅಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಹಿಸಲಿಲ್ಲ. ಜನಪದದ ಒಟ್ಟಾರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತಿಸಿದರು.

4. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ನಂತರ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು, ಅವರಿಗೂ ಮೊದಲು ಯಾಕೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಉಳಿದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ.
5. ಇಂದಿನ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಭದ್ರ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟವರೇ ಈ ಅವಧಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು. ಜೊತೆಗೆ ಜನಪದವನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿಯೇ ಕಂಡರೇ ವಿನಾ, ಅದನ್ನು ಜನರ ಮೀಮಾಂಸೆಯಂತೆ ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಶಿಷ್ಟ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ದ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅನ್ನುವದು, ಅವರ ಕಾವ್ಯ, ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.
6. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಜನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದು, ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಂದ ಸಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ವಿಪುಲ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ.
7. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು, ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ವಿವಿಧ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದವನ್ನು ತೌಲನೀಕರಿಸುತ್ತಾ, ಹಳಮೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ, ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ, ಒಂದೇ ಗುಣ–ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದರು.
8. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನಿಂತಿವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಾಮೂದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತು.
9. ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಮಡಿವಂತಿಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರಿಂದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಸನಾತನ ಸಮಾಜದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು.

ಅವರಿಗೆ ಜನಪದರ ಸಮಾಜದ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಮುಂದುವರೆದ 'ನಾಗರಿಕ' ಸಮಾಜದ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿವೆ.

10. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿವು ಆಸಕ್ತಿ, ಮುಗ್ಧ ಕುತೂಹಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಜೊತೆಗೆ ಅವರದೇ ನುಡಿಗಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ, ವ್ಯಾವಹರಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಜೊತೆಗೆ ವಸಾಹತು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ನೀಡಿದ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಆಧುನಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ರೂಪರೇಷಗಳನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು, ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಅಥವಾ ಮುರಿಯುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು.

11. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ತರುವಾಯ ಜನಪದ ಗೀತಾ ಪ್ರಕಾರದ ಸಂಗ್ರಹ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ನಿರೂಪಣೆ, ವಿಮಶಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ, ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು.

12. ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಪ್ರಭಾವ, ಒತ್ತಡಗಳು ಈ ತಲೆಮಾರಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಉದ್ದೀಪನಗೊಳಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಅಥವಾ ಪ್ರೇರಣೆ ಬೀರಿದ ಹಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ

1. ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ್.ನಂ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ, ಪುಟ–75
2. ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ, ಪುಟ–224
3. ಅದೇ, ಪುಟ–224
4. ಉದ್ಧೃತ: ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ್.ನಂ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ, ಪುಟ–79
5. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್, ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ, ಪುಟ–67
6. ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ್.ನಂ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ, ಪುಟ–75
7. ಅದೇ, ಪುಟ–78
8. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಪ್ರಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಜಾನಪದ, ಪುಟ–28
9. ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ್.ನಂ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ, ಪುಟ–78
10. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, ಪುಟ–219
11. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು (ಸಂ), ಹಲಸಂಗಿ ಹಾಡು ಪುಟ –1
12. ಅದೇ, ಪುಟ– 4
13. ಅದೇ, ಪುಟ–13
14. ಅದೇ, ಪುಟ–14
15. ಅದೇ, ಪುಟ–06
16. ಅದೇ, ಪುಟ–09
17. ಅದೇ, ಪುಟ–11
18. ಅದೇ, ಪುಟ–06
19. ಅದೇ, ಪುಟ–11
20. ಅದೇ, ಪುಟ–02
21. ಅದೇ, ಪುಟ–05
22. ಅದೇ, ಪುಟ–05
23. ಅದೇ, ಪುಟ–06
24. ಅದೇ, ಪುಟ–06
25. ಅದೇ, ಪುಟ–09
26. ಅದೇ, ಪುಟ–11
27. ಅದೇ, ಪುಟ–03
28. ಉದ್ಧೃತ: ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಪ್ರಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಜಾನಪದ, ಪುಟ–10
29. ಅದೇ, ಪುಟ–10
30. ಅದೇ, ಪುಟ–12
31. ನಾಗರಾಜ ಡಿ. ಆರ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ, ಪುಟ–372
32. ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ–vii

ಅಧ್ಯಾಯ : 4

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

4.1 ಬಿ.ಎಸ್.ಗದ್ದಗಿಮಠ
4.2 ದೇ.ಜವರೇಗೌಡ
4.3 ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ
4.4 ಜಿ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ
4.5 ಎಲ್.ಆರ್.ಹೆಗಡೆ
4.6 ಹೆಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ
4.7 ಎಮ್.ಎಸ್.ಸುಂಕಾಪುರ
4.8 ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ
4.9 ನಂ.ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ
4.10 ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ
4.11 ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ
4.12 ಎನ್.ಆರ್.ನಾಯಕ
4.13 ಎಮ್.ಎಸ್.ಲಠ್ಠೆ
4.14 ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ
4.15 ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು
4.16 ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ
4.17 ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ
4.18 ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ
4.19 ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ
4.20 ಹಿ.ಸಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ
4.21 ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ
4.22 ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ
4.23 ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ
4.24 ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ
4.25 ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ
4.26 ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್
4.27 ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ
4.28 ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ

ಅಧ್ಯಾಯ 4:

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಕನ್ನಡದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬರಹಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲವಧಿಯ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಿಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸರಿಸುಮಾರು 5–6 ದಶಕಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಯಾವುದೇ ವಯಕ್ತಿಕ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಅನೇಕ ಜನಪದ ತಜ್ಞರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

4.1 ಡಾ. ಬಿ.ಎಸ್. ಗದ್ದಗಿಮಠ (ಬಸಯ್ಯ ಸಾವಳಿಗೆಯ್ಯ ಗದ್ದಿಗಿಮಠ)

ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಇವರು ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಕನ್ನಡಗರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಉನ್ನತ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮೂಲ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಇವರದಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಚಿಂತನೆಗೆ, ಗಂಭೀರ ಶಿಸ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇವರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರು.

'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಮಹತ್ವವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆರಂಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಸ್ತೃತಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಇಂತಹ ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಇವರು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಹದಿಮೂರು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಗದ್ದಗಿಮಠರು ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪಂಡಿತರಿಂದ ಅಮಾನ್ಯವಾದ ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರ ಚಲನಶೀಲ ಸ್ವರೂಪದ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಈ ಕೃತಿಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೃಷಿಯಾಧಾರಿತ ಬದುಕಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಕೃಷಿ ಕೆಲಸದ ಆರಂಭ ಅಂತ್ಯ ದೇವಿ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ನಿದರ್ಶನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾಡಿದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವರ್ಗೀಕರಣವು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಮಕ್ಕಳ ಆಟಗಳು, ಹಾಸ್ಯದ ಹಾಡುಗಳು, ರಸಾವೇಷದ ಹಾಡುಗಳು, ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಆಸರಿಕೆ–ಬೇಸರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ದೂರಮಾಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಣಯ ಮತ್ತು ದಾಂಪತ್ಯ, ಸುಗ್ಗಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಹಳ್ಳಿಗರ ಹಬ್ಬಗಳು, ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಜಾನಪದ ಛಂದಸ್ಸು ಹೀಗೆ ವಿಷಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಂಗಡಣೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಇದೊಂದು ಮೌಲಿಕ ಪ್ರಬಂಧವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಾನುಭವ ಪ್ರಕಾರಗಳ ನಡುವಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಅರಿವು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳು ಭಾರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ಯಾವುದರ ಗೊಡವೆ ಇಲ್ಲದೆ ಈ ನೆಲದ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸಿವೆ. ಇಡೀ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗಾಢ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ, ಉಪಭೋಗ ಹಾಗೂ ಹಂಚಿಕೆಯ ಪರಿಕ್ರಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರ ಶ್ರಮ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಕೃಷಿ ಬದುಕಿನ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ, ಪ್ರತಿಭೆ, ವ್ಯವಹಾರ ಜ್ಞಾನ, ಮನರಂಜನೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಗಳನ್ನು ಔಚಿತ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ. ಈ ಮೊದಲು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ರಮ್ಯತೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಶೋಧವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧ ತನ್ನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಗದ್ದಗಿಮಠರು ಹಲವಾರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾಲ್ಕು ನಾಡಪದಗಳು' ಇದು 1952ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದ್ದು ಶಿವಭಕ್ತರ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ

ನಾಲ್ಕು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಿವೆ. ಶಿವಭಕ್ತರ ಜೀವನ ಸಾಧನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ಇವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗದಿರುವ ದೀರ್ಘವಾದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗದ್ದಗಿಮಠರು ಆರಂಭಿಸಿದರು.

1955ರಲ್ಲಿ ಇವರ 'ಕಂಬಿ ಹಾಡುಗಳು' ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಶ್ರೀಶೈಲ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಭಕ್ತರು ಹಾಡುವ ಭಕ್ತಿಗೀತೆಗಳೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಹಾಡುಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಭಾಷೆ, ಸಂದರ್ಭಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕಂಬಿಯ ಹಾಡು, ಉರ್ದುಮಿಶ್ರಿತ ಹಾಡು ಮೊದಲಾಗಿ ಐದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. 1956ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಜನತಾ ಗೀತೆಗಳು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ದ್ವಿಪದಿ, ತ್ರಿಪದಿ, ಚೌಪದಿ, ದುಂದುಮೆ ಮೊದಲಾದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಹಾಡುಗಳ ವಿಷಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಲಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಘಟನೆ, ಸಂದರ್ಭ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. 1959ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮಲ್ಲ ಮಲುಹಣಿ ಒಂದು ಖಂಡಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದ್ವಿಪದಿ, ತ್ರಿಪದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಲುಹಣ ಮಲುಹಣಿಯರ ರೂಪ, ಲಾವಣ್ಯ, ಉತ್ಕಟ ಪ್ರೀತಿ, ಶಿವಪೂಜೆಯ ವರ್ಣನೆಗಳು ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ.

ಕುಮಾರರಾಮನ ದುಂದುಮೆಯು 1959ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು, ಹಲವಾರು ದುಂದುಮೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದುಂದುಮೆ, ದುಂದುವಿ, ಹಾಡುಗಬ್ಬದ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಈ ಕೃತಿಯು ಗದ್ದಗಿಮಠರ ಮಹತ್ವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೊಂದು. 1960ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಲೋಕಗೀತೆಗಳು ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಸೋಬಾನೆಯ ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಕೋಲಾಟದ ಹಾಡುಗಳೆಂಬ ಪ್ರಮುಖ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪವಿಂಗಡಣೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದು, ಹಾಡುವ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಗದ್ದಗಿಮಠರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಇವರ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕೊರತೆಯೆಂದರೆ ಹಾಡನ್ನು ಹೇಳಿದವರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಕೊಡದಿರುವುದು, ಕೆಲವು ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಾರರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಗ್ರಹದ ಪದ್ಧತಿ ಇನ್ನು ಚಾಲ್ತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ವಕ್ತೃಗಳ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡುವುದು ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಿಗೆ ಮಹತ್ವವೆನಿಸದೇ ಹೋಗಿದೆ.

4.2 ದೇ.ಜ.ಗೌ (ದೇವೆಗೌಡ ಜವರೇಗೌಡ)

ದೇಜಗೌ ಅವರ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಹಲವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಜಾನಪದವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಇವರು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ದೇಶಕರಾಗಿದ್ದಾಗ 1966ರಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎ ತರಗತಿಗಳಿಗೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಐಚ್ಛಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. 1969ರಲ್ಲಿ ಕುಲಪತಿಗಳಾದಾಗ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂ.ಎ ತರಗತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಡಿಪ್ಲೋಮೋ ಕೋರ್ಸ್‌ನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಜನಪದರ ಬದುಕಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆಗ ಬಂದ ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಮುಂದಾದರು. ಅವರ ಮೊದಲ ಗ್ರಂಥವಾದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು 1976ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಇದು ಜಾನಪದವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೊರಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಜಾನಪದವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಡುವ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಇವರ ಜಾನಪದ ವಾಹಿನಿ ಕೃತಿಯು ಜಾನಪದದ ಎಲ್ಲಾ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇದು ಕೂಡ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದೆ. ವೈದ್ಯ ಜಾನಪದ, ಕಾನೂನು ಜಾನಪದ, ಕೃತಕ ಜಾನಪದ ಮುಂತಾದ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಂಗ್ರಹ, 'ಜಾನಪದ ಗೀತಾಂಜಲಿ'ಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಗಾಗಿ ದೇ.ಜ.ಗೌ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು ಎಂಬುದು ದೇಶದ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ದೇಜಗೌ ಅವರಲ್ಲಿದ್ದ ಜಾನಪದದ ಕಳಕಳಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅಪಾರವಾದ ಜ್ಞಾನ, ಇದುವರೆಗಿನ ಕಾರ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಅಲ್ಪತೃಪ್ತಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಕಾರ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಎಚ್ಚರಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಕಾಳಜಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಾಕ್ಷೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

4.3 ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕ (ಹಾರೋಗದ್ದೆ ಮಾನಪ್ಪ ನಾಯಕ)

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಸಂಗ್ರಹದ ಕೆಲಸ 19ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಂದಲೂ, 20ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದಲೂ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಆದರೆ 1846ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ 'ಫೋಕ್‌ಲೋರ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಜಾನಪದದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಡಬ್ಲ್ಯು. ಜೆ. ಥಾಮ್ಸನ್ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಈ ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪಟ್ಟೋಲೆ ಪಳಮೆ, ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದದ ಸುಳಿವುಗಳು ಮೂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಖಚಿತ ನಿಲುವುಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಅತ್ಯಂತ ಭಾವುಕ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮಾತು, ಲೇಖನಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದ್ದರು ಸಹ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪರಿಚಯದ ಕೊರತೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು.

ಮಲೆನಾಡಿನ ಅಂಟಿಗೆ-ಪಂಟಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಹಾ.ಮಾ.ನಾ ಅವರು ಪಿಹೆಚ್.ಡಿಗಾಗಿ ಅಮೆರಿಕೆಯ ಇಂಡಿಯಾನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ತೆರಳಿದರು. ಅಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಡಬ್ಲ್ಯು.ಜೆ. ಥಾಮ್ಸನ್ ಅವರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರು. 1966 ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಲೇಖಕರ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಹಾಮಾನಾ ಮಂಡಿಸಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಲೇಖಕರು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಈ ಪದಗಳ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಮತ್ತು ಫೋಕ್ ಲಿಟರೇಚರ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಗಳ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು. ವಿವೇಚನೆ ಇಲ್ಲದೆ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಇವುಗಳ ಕುರಿತು ಫೋಕ್, ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಮತ್ತು ಫೋಕ್ ಲಿಟರೇಚರ್‌ಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಜನಪದ, ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಖಚಿತ ಪಡಿಸಿದರು. ಅಂದಿನಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್‌ಗೆ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ ಜಾನಪದವೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ಮತ್ತು ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತಳಪಾಯವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದರು. ಅವರ ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ವಿಚಾರಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಆರಂಭಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು ಸಹ ಸ್ಥಳೀಯ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

4.4 ಜೀ.ಶಂ.ಪ (ಜೀರಹಳ್ಳಿ ಶಂಕರಗೌಡ ಪರಮಶಿವಯ್ಯ)

ಜೀಶಂಪರು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಇವರು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಬದುಕಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಅವರ ಕುರಿತು ಗೌರವ ಹೆಚ್ಚುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಮಾದೇಶ್ವರನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಕಂಸಾಳೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜೀಶಂಪರು ಆ ಮೂಲಕ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ನಂತರ ದೊಂಬಿದಾಸರು, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಗಣೆಯವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಇವರು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರನ್ನು ಮೊದಲು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಅವರಿಂದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದರು. ನಂತರ ಅವರ ಮೂಲ ನೆಲೆಗಳಗೆ ಹೋಗಿ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ಮೊದಲಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದ ಇವರ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿ ಗಾಯಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಡೆಗೆ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಹೊರಡಿಕೊಂಡಿತು. ಲೌಕಿಕವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದ ಕರಪಾಲರು ಸಿಕ್ಕಿದ ಮೇಲೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಕಥೆಗಳ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಚೌಡಿಕೆಯವರು ಕರಪಾಲದವರು ಗೊರವರು ಗೊಂದಲಿಗರು, ಹೆಳವರು, ಕಿಂದರಿಜೋಗಿಗಳು, ತಂಬೂರಿನವರು, ತೆಲುಗು ಜಂಗಮರು ಹೀಗೆ 20ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜೀಶಂಪರ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕತೆಗಳ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ನೀಲಗಾರ ಮೇಳ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕಥೆಗಳು, ಜುಂಜಪ್ಪ ಮೇಳ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಗ್ರಕಥೆಗಳು ಹೀಗೆ

ಹಲವು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವಾದ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ' ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದೊಂದಿಗೆ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಕಾವ್ಯಗಳು, ದೊಂಬಿದಾಸರು, ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ, ಎರಡು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಜನಪದ ವೀರ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಹೆಳವರ ಕಾವ್ಯ ಮುಂತಾದವು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದು ಅಪಾರ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುನ್ನುಡಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

ಇವರ 'ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕಥೆಗಳು' ಕೃತಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಮೂರು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇತರ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಇಲ್ಲಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನ ವಿಶ್ಲೇಷಣ ದೃಷ್ಟಿಯು ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿವೆ. ಕರಪಾಲ, ಕಂಸಾಳೆ, ನೀಲಗಾರ ಹಾಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೆಲವು ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡುಗತೆಗಳನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ದೀರ್ಘವಾದ ಮುನ್ನುಡಿಯೊಂದಿಗೆ ನೀಲಗಾರರ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸೆರೆಹಿಡಿದಿದೆ. ಅನೇಕ ಪವಾಡಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯ ಜನಪದರ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು. 1974ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ದೊಂಬಿದಾಸರ ಲಾವಣಿಗಳು ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ದೊಂಬಿದಾಸರು ಹಾಡುವ ಪ್ರಮುಖ ಕತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ದೊಂಬಿದಾಸರ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಕುರಿತು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾಗಡಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡನ ಲಾವಣಿಯ ಬಗೆಗೆ ಜೀಶಂಪ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ.

ಇವರ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವಾದ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಅನುಭವಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವರು ಕೊಡುವ ಅಂಶಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ.

1. "ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪುಣ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರವೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಡುತ್ತವೆ.
2. ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವೊಂದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರುವೊಬ್ಬರ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ.
3. ದುಷ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣ-ಶಿಷ್ಟರಕ್ಷಣೆಗಳು ಆ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.
4. ಅದ್ಭುತಗಳನ್ನು, ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮೆರೆದು ಶಿಷ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.
5. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಧ ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಅರ್ಧಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರಬಹುದು. ಪೌರಾಣಿಕ ಅಂಶವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರಬಹುದು.
6. ಕಾವ್ಯಗಾಯಕನ ಜೀವನ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತವೆ.
7. ಪ್ರತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲೂ ಗುರುಮಠವೊಂದರಿಂದಲೋ, ಹಿರಿಯ ಭಕ್ತರಿಂದಲೋ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಶಿಷ್ಯರು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.
8. ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದ್ದು ಅನೇಕ ರಾತ್ರಿಗಳು ಹಾಡುವಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.
9. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿ ಹಾಡಬೇಕಾದುವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.
10. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೈವದ ಭಕ್ತರು ಮಾತ್ರ ಆಹ್ವಾನಿಸಿ, ಆ ದೈವದ ಸಂಕೇತವೊಂದನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ, ದೇವರ ಶಿಷ್ಯನಿಂದ ಸ್ವಾಮಿಯ ಪುಣ್ಯಕಥೆಯನ್ನು ಹಾಡಿಸಿ, ಕಷ್ಟ ಪರಿಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ."[1]

ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಆಚರಣೆ ಕುರಿತು ಸಮಗ್ರವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಜೀಶಂಪರ ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಕುರಿತು ನಡೆಸಿದ ಅವರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ನಡೆದಂತವು. ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ ಇವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಯಾಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. 90ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ತಳಸಮುದಾಯದಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪಾಲನ್ನು ಕೇಳಲು ಇವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೂಲ

ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಇವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದು ಇವರ ಅವಿರತ ಶ್ರಮದ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಇಂದು ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದು ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಇವರು ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

4.5 ಎಲ್. ಆರ್. ಹೆಗಡೆ

ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಚಯಿಸಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳಾದ ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳು, ಗುಮಟೆಯ ಪದಗಳು, ಗುಮ್ಮನ ಪದಗಳು, ಗೊಂಡರ ಪದಗಳು, ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು, ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು, ಮಾತಿನರಗಿಯೆ ನುಡಿದಾವೆ, ಮುಕ್ರಿ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ಪದಗಳು, ಮಂಗಳ ಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಪೂಜಾಗೀತಾಗಳು, ಸುವ್ವಿಸುವ್ವಿ ಸುವ್ವಾಲೆ, ಹಾಡುಂಟೆ ನನ್ನ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಹೆಂಗಸರ ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳು, ಹಾಲಿನ ತೆನೆ, ಹೆಂಗಸರ ಗೀತೆಗಳು ಈ ಮೊದಲಾದ ಸಂಕಲನಗಳೆಲ್ಲವು ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಮಗ್ರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ, ನಾಮದಾರಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ, ದುಡಿಮೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಹಲವಾರು ಕಾವ್ಯಗಳಿವೆ.

ಗುಮ್ಮನ ಪದಗಳು ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತ ಹೆಗಡೆಯವರು "ಈ ಗ್ರಂಥದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದವಳು ದೇವಿ ಕಾಲ್ಕೊಡು ಎಂಬುವವಳು. ಇವಳ ಅಡ್ಡ ಹೆಸರು ಗುಮ್ಮ ಎಂದಿತ್ತು."[2] ಹೀಗೆ ಇವರ ಸಂಕಲನಗಳ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣಗೆ ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು, ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು ಮೊದಲಾದವು ಆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹೆಸರನ್ನೇ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರ ಮುನ್ನುಡಿಗಳು ಕಾವ್ಯ ಪರಿಚಯ, ಕಥಾಸಾರ, ಸಂದರ್ಭ, ಕಾವ್ಯಗುಣ, ಅಲಂಕಾರ, ಕಥನಕವನಗಳ ಸಾರ, ಹಾಡನ್ನು ಹೇಳಿದವರ ಮಾಹಿತಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಹೆಗಡೆಯವರು ಗುಮ್ಮನ ಪದಗಳಿಗೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ "ಅವಳು ಹೇಳಿದ ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಕಲನಕ್ಕಾಗಿ ಹದಿಮೂರು ಕಥನ ಕವನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲಾ

ಹಾಡುಗಳು ಇನ್ನೂರೂ ಪುಟಗಳನ್ನು ಮಿಕ್ಕುತ್ತವೆ"[3] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಹಾಡುಗಾರರು ಹೇಳುವ ಹಾಡಿಗಿಂತ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರ ಆಯ್ಕೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಹೇಳಿಕೆ ರುಜುವಾತು ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅವರು ಹೇಳಿರುವ ಹಾಡುಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಹೆಗಡೆಯವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿರುವ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ನಾಡಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂಬು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆಕೆಯ ಎಲ್ಲ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಿಕ್ಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಡುಗಾರರು ಒಂದು ವೇಳೆ ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅಂತಹವರು ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದವರು ಶಿಶುಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಲು ತಿಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೆಗಡೆಯವರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವು ಜನಪದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಿ ನಿಷೇದಗಳನ್ನು, ಮನೋಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ.

4.6 ಹೆಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ

ಹೆಚ್.ಎಲ್.ಎನ್ ಅವರು ಸರ್ಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದರು. ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಕರು, ಸಂಶೋಧಕರು, ನಿರ್ಮಾತೃವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಅವರ ಮೇಲೆ ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್ ಮತ್ತು ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಹೆಚ್.ಎಲ್.ಎನ್‌ರು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅದರ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿ ಹಲವಾರು ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತಾ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಒಂದಿದೆ. ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳೆಂದು ಈ ಕೃತಿಗೆ ಹೆಸರಿಡಲಾಗಿದೆ. ಇವು ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ ರಚಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವಳಿಂದಲೇ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಹಾಡುಗಳು ಎಂಬ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿಸಿವೆ. "ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಈ ರೂಪಕ್ಕೆ ತರಬೇಕಾದರೆ, ಪಟ್ಟಶ್ರಮ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟಲ್ಲ. ಆದರೆ ನನಗೆ ಒದಗಿದ ಸಂತೋಷ, ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಶತಪಾಲು ಹೆಚ್ಚು. ಈ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟವಳು ತಾಯಿ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ. ಅವಳದೇ ಈ ಅಪೂರ್ವ ಸಂಗ್ರಹ. ನನ್ನದಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಇದನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿ ನನ್ನ ಋಣವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ"[4] ಎಂದು ವಿನೀತರಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತ, ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ತಲೆಬಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಆರು ಭಾಗಗಳಿದ್ದು ಒಸಗೆ ಹಾಡುಗಳು, ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳು, ದೇವರ ಪದಗಳು, ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಂಶೋಧಕರ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ 'ಪದವವೆ ನಮ್ಮ ಎದೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಕಲನ. ಈ ಒಂದು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ತರಹದ ಹಾಡುಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ಅಪರೂಪ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ಜಾನಪದ ಗೀತಾ ಸಂಗ್ರಹವಿದೆ. ಲಾಲಿ ಪದಗಳು, ಬಾಂಧವ್ಯದ ಹಾಡುಗಳು, ಹೊಲೆಯರು ಹೊಗಳುವ ಪದಗಳು, ಹಚ್ಚೆ ಹೊಯ್ಯುವ ಪದಗಳು, ಪದವವೆ ನಮ್ಮ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸುಮಾರು ಹದಿನೈದು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕೃತಿ 'ಹೆಳವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳು' ಇದು ಹೆಳವರನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಹೆಳವರ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಎರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದು ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಳವರು ಮತ್ತು ಹೊಗಳುವ ಕುಲಗಳ ಮೂಲದ ಕುರಿತು ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಳವರ ಕಾವ್ಯಗಳಿವೆ.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹೆಚ್.ಎಲ್.ಎನ್‌ರು 'ಹಾಡನ ಬನ್ನಿ ದನಿಎತ್ತಿ' ಎಂಬ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಗೀತೆಗಳನ್ನು, 'ಹಾವು ತುಳಿದೇನೆ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಮರಿಯಪ್ಪ ದಾಸರು ಹಾಡಿರುವ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ದುಂಡುಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಾವ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕೋಶವನ್ನು ಹೊರತಂದಿರುವ ಗೌಡರು ಹಲವರು ಪದಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥ ಪ್ರಯೋಗ, ವಿಶೇಷಾಂಶಗಳನ್ನು ನೀಡಿ, ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದ 'ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತು' ಎಂಬ ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಪಾದಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜಾನಪದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ 'ಜಾನಪದ ಲೋಕ'ವನ್ನು ರಾಮನಗರದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಭಿರುಚಿ ಶಿಬಿರ, ಸಂಶೋಧನಾ ಕಮ್ಮಟ, ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೆಚ್.ಎಲ್.ಎನ್‌ರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಜಾನಪದ ಸಂಕ್ಷರಣೆ, ಸಂವರ್ಧನೆ, ಪ್ರಚಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ದೇಜಗೌ ಅವರಂತೆ ಜಾನಪದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

4.7 ಎಂ.ಎಸ್.ಸುಂಕಾಪುರ

ಸುಂಕಾಪುರರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಇವರು 'ಜೀವನಜೋಕಾಲಿ' ಗೀತಾಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ' ಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಐದು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲದಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ ಒಂದನೇ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲಿನ ಪದ್ಯಗಳು, ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿ ಈ ಎರಡರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಡುಗಬ್ಬ, ನೀಲ್ಗವನ, ಕಥನಕವನವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಹಾಡುಗಳು, ಗಂಗೇಗೌರಿ ಹಾಡುಗಳು, ದೇವರ ಮೇಲಿನ ಹಾಡು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಡುಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ ಭಾಗ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಿಂದ ಮಸಣದವರೆಗೆ ಸಾಗಿಬಂದ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯನ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಸರಸ ವಿರಸಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿಯ ಭಾಗ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಗರತಿಯರ ಗರಿಮೆಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ಗಂಡಸರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ದುಂದುಮೆ ತ್ರಿಪದಿ, ಕೋಲುಪದ, ಹೋಳಿ ಹಬ್ಬದ ಹಾಡುಗಳು ಶೃಂಗಾರ ರಸದಲ್ಲಿವೆ. ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿಯ ಭಾಗ ಆರರಲ್ಲಿ ಆದಯ್ಯ, ಕೀಚಕವಧೆ, ವೀರರಾಣಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ನೂಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿಯ ಮಂಗ ಮೊದಲಾದ ದುಂದುಮೆ ಹಾಡುಗಳು ಹಾಗೂ ಬೀರಪ್ಪನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ಡೊಳ್ಳು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ ಏಳರಲ್ಲಿ ಗಂಗೇಗೌರಿ ಸಂವಾದದ ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ಇವರ ಜಗಳವು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಕಥೆಯಾಗಿ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ ಒಂಬತ್ತರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಬಗೆಗಿನ ಜೋಗತಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯ ಆರಾಧನೆ ಪೂರ್ವಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ. ಇದು ಇಂದಿಗೂ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೂ ಇದೆ. "ಐತಿಹಾಸಿಕ ಯುಗ ಪ್ರಾರಂಭ ಆಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ದೇವಿಯ ಪೂಜೆಗೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಹರಪ್ಪಾ ಮಹೆಂಜೋದಾರೋ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಪ್ರಕೋಪಕ್ಕೆ ಅಂಜಿದ ಮೂಲ ಮಾನವನು ಭಯಭೀತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಉಗ್ರದೇವತೆಯ ಪ್ರತೀಕವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾ

ಬಂದಿರುವುದು ಸಹಜ."[5] ಜನಪದದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಉಗ್ರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವರಿಗೆ ಶಾಕ್ತಯರೆಂದು ಆ ಮತಕ್ಕೆ ಶಾಕ್ತಮತವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. "ಸಂಖ್ಯಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ಪುರುಷ ಏನನ್ನು ಮಾಡಲಾರ. ಆತ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತ. ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ವಿಶ್ವಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳೆರಡು ಈ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಈ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಮಾಯೆ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪಾರ್ವತಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯರು ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು, ಇವರು ಬರುಬರುತ್ತ ಮಹಾಮಾಯೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನೇ ಆಕ್ರಮಿಸಿದರು. ಅನಂತ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಾಳಿ ಮಹಿಮಾ ಸ್ತ್ರೀಯರೆಂದು ಮರೆಯತೊಡಗಿದರು. ಈ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ದುರ್ಗಿಯ ಸ್ಥಾನ ದೊಡ್ಡದು."[6] ಶೈವಧರ್ಮಗಳಲ್ಲೂ ಶಕ್ತಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಿಲ್ಲದ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹಳ್ಳಿಗರ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಾದ ದೇವಿ, ದುರ್ಗಿಯರ ಜೊತೆ ಮಾರವ್ವ, ಮಲೆಯವ್ವ, ಕರೆವ್ವ, ಕಾಳವ್ವ, ನೂರೆಂಟು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಶಿರ್ಸಿಯ ಮಾರಿಕಾಂಬೆ, ಚಿಂಚಲಿಯ ಮಾಯವ್ವ, ಸಿರಸಂಗಿಯ ಕಾಳಮ್ಮ, ಹುಲಿಗಿಯ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ, ಸವದತ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳು ಜನಪದರೊಂದಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ನಂತರ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಧಾರವಾಡದ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಇಲ್ಲಿನ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ ಗೀತಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲಿಕೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು. ಸುಂಕಾಪುರ ಇವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ಇವು, ಹಲವಾರು ಪರಿಚಯತ್ಮಾಕ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

4.8 ಡಾ. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ

ಹಕಾರಿಯವರು 1978ರಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ' ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪದವಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧದ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಥನಗೀತೆಗಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕೇವಲ ದುಃಖಾಂತದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು

ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ಜಾನಪದ ಎಂಬುದು ಸಮಗ್ರವಾದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಹಾಮಾನಾ ಅವರು 1966ರಲ್ಲೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದ ಜನಪದ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಬಹುದಿತ್ತು.

ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ಕಥನಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಆಯ್ಕೆ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಈರೋಬಿ, ಕೆರೆಗೆಹಾರ, ಉತ್ತರದೇವಿ, ಸಿರಿಕವಲಿ, ಹಲಗಲಿ ಬೇಡರು, ಗ್ವಾಲಣ್ಣನ ವೀರಗಾಥಾ, ಬರದ ಹಾಡು, ಚಿಕ್ಕಿ ಉಂಗರಕೆ ನಾರಿ ಮನಸೋತಳೊ, ನೀಲಗಂಗಾನ ಹಾಡು, ನಿನ ಮುಖವ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ, ಸಂಗವ್ವ ಮಾಡ್ಯಾಳ ಕಲಹ, ಮಹಾಸತಿ, ಆತ್ಮಬಲಿ, ಅತ್ತೆಸೊಸೆ, ಆಕಸ್ಮಿಕ ಸಮುದಾಯ, ಬಂಡಾಯ ಗೋಗ್ರಹಣ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮಾತ್ಸರ್ಯ, ನಿಸರ್ಗದ ಮುನಿಸು, ಕಾಮ, ವಿಕೃತಿ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಪುನಃನಿಷ್ಠೆ(ಅಪವಾದ) ಶೀಲ, ಸಂದೇಹ ಮುಂತಾದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನಗಳು, ತ್ಯಾಗ, ಸಮರ್ಪಣಾ ಮನೋಭಾವ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನೆಪವೊಡ್ಡಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ರೂಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಮಳೆ, ಬರ, ಸಮೃದ್ಧಿ, ಜಲ, ರೋಗ, ರುಜಿನ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಶೀಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ದೈವಿಕರೀಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಕಾರಿಯವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಲಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಕಥನಕಾವ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಕಟ್ಟುವ ಜಾಣ್ಮೆ, ಕುಶಲತೆ, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಕಥೆಯನ್ನು ಹೆಣೆಯುವ ಕಥನಗಾರಿಕೆ ಜನರ ಮನಸೂರೆಗೊಂಡು ಅವರ ಹೃದಯವನ್ನು ಆರ್ದ್ರಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಈ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಹಕಾರಿಯವರ ಜಾನಪದೀಯ ಕೃತಿಯು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಎಂಟು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು, ಏಕತಾರಿ ಹಾಡುಗಳು, ತಂಬೂರಿ, ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಛಂದಸ್ಸು ಮತ್ತು ಲಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಹಂತಿ ಹಾಡುಗಳು ಸಂಗ್ರಹವು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲು ಹಾಕಿದಾಗ, ತೆನೆ ತುಳಿಸುವಾಗ ಹಾಡಿದ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹಕಾರಿಯವರ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಕಥನಗೀತೆಗಳ ದುಃಖಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರೇರಣಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಪೌರಾಣಿಕ, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹೆಕ್ಕಿ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

4.9 ನಂ.ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್

ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ 'ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ', 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ' ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿದ್ದು ಪೋಷಕ ಯುಗ, ಅರುಣೋದಯದ ಕಾಲ, ಪ್ರಥಮ ಸುವರ್ಣ ಸಂಚಯ ಘಟ್ಟ, ಸಂಮೃದ್ಧ ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲ, ನವ ಮನ್ವತಂರದ ದಶಕ, ಮತ್ತು ದ್ವಿತೀಯ ಕೊನೆಯ ಸುವರ್ಣ ಸಂಚಯ ಘಟ್ಟ ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆಯಾಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬಹುದಾದ ಜನಪದ ಕತೆ, ಒಗಟು, ಗಾದೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇವರ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಕುರಿತಾದ ವಿವೇಚನೆ ಇದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಲವಾರು ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳಿಂದ ತಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿವುದರ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನಾಗಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದರೂ ಆಳವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ, ಸರಳ ನಿರೂಪಣಾ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿವಿಧ ಅನ್ವಶಿಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕರಿಸಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಆವೇಶ ಬರಿತವಾಗಿರದೆ ಸಂಶೋಧನಾ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ

ಸಮರ್ಪಕವಾದ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು, ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರರ ಅಧ್ಯಯನವು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೊಸದಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

4.10 ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ನಂತರದ ಜಾನಪದ ಸೊಗಡಿನ ಕವಿಯಾಗಿರುವ ಕಂಬಾರರು ಜನಪದ ತಜ್ಞರಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ 'ಮಾತಾಡು ಲಿಂಗವೇ' ಎಂಬ ಸಂಕಲನವು ಜನಪದ ಬಿಡಿ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಂಬಾರರು, ನಿರೂಪಕರು ಹಾಡಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜಿ.ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯವರೊಡನೆ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಬಂದೀರೆ ನನ್ನ ಜಡೆಯೊಳಗೆ' ಸಂಕಲನವು ಹಲವಾರು ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ನಾಡಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಈ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿರುವ ಗೀತೆಗಳ ಕಥೆ, ಪಾಠಾಂತರ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ ಗಾಯಕ ಗಾಯಕಿಯರ ಸಂದರ್ಭ, ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಘೋಡಗೇರಿ, ಗೋಕಾಕ ಮೊದಲಾದ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು 'ಬಣ್ಣಿಸಿ ಹಾಡವ್ವ ನನ್ನ ಬಳಗ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕಂಬಾರರು, ಹಂಪನಾ ಮತ್ತು ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ಬರಗೂರರ ಜೊತೆಯಾಗಿ 'ಮುತ್ತುಮುತ್ತಿನ ತ್ವಾಟ' ಎಂಬ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೋಲು ಮಲ್ಲಿಗೆ, ಸೋಬಾನೆ ಶಿವನಿಗೆ, ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೀರಿಕೆ ಕಡು ಜಾಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳು ಮುಂತಾದ ಏಳು ಪ್ರಧಾನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ವಿಭಾಗಿಕರಣ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳು ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೊಂದು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಸಂಕಲನದ ಬಹುಪಾಲು ಗೀತೆಗಳು ತೌಲನಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ– "1.ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ತ್ರಿಪದಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ.

2.ಅನಾಮಧೇಯ ಕತೃತ್ವವನ್ನುಳ್ಳಂಥವು. 3.ಭಾಷೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗ್ರಾಮ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಾಸಗಳು ಬರಬಹುದು, ಬಿಡಬಹುದು; ಬರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಯಾವ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. 4.ಒಂದೇ ತ್ರಿಪದಿ ಅನೇಕ ಧಾಟಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದು. 5.ಜನಪ್ರಿಯತೆ. 6.ಗೀತೆಗಳ ವಸ್ತು ದಿನನಿತ್ಯದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. 7.ಆಶುಕವಿತ್ವ"[7] ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಗೀತೆಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನೀಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕಂಬಾರರು ಜಾನಪದವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊಳಕೆ ಹೊಡೆದಿದೆ. ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಇವರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಂಬಾರರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧದ ನೆಲೆಗಳು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕಂಬಾರರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ದೇಸಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಎರಡನೆಯದು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಭಾಷಾ ಬಳಕೆಯನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತಂದ್ದದ್ದು. ಇವೆರಡು ಕಂಬಾರರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಲಾವಣಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಹೇಳುತ್ತೆನ ಕೇಳ ಮತ್ತು ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡಿನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ನಾಯಕ ಅಥವಾ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡು ಕಂಬಾರರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಜನಪದದಿಂದ ಪಡೆದಂತಹ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಲೋಕವು ಹೊಸದೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು.

4.11 ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ

ಇವರು 'ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೊಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಇವರ ಇತರ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ-ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ದ ಎಪಿಕ್ ಆಫ್ ಜುಂಜಪ್ಪ ಟೆಕ್ಸ್ಟ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಫರ್ಫರ್‌ಮೆನ್ಸ್ ಮೊದಲಾದವು. ಇವರ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕೃತಿಯೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥ,

ಸ್ವರೂಪ, ವರ್ಗೀಕರಣ, ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇದೆ. ತೀ.ನಂ.ಶಂ,ರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಲವರಿಂದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಮಾದಪ್ಪನ ಕಥೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಕಾವ್ಯಗಳ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ದಶಕಗಳಿಂದ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆದಿವೆ? ನಡೆದಿರುವ ಕೆಲಸ ತೃಪ್ತಿ ತಂದಿದಿಯೇ? ಮುಂದೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸಾಗಬೇಕು? ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಉಂಟು ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಏಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ದೇಸಿವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಯಾಮಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಶಂಕರನಾರಾಯಣರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಏಕಕರ್ತೃಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ವಿಭಜನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. "ವಸಹಾತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಕ್ಷೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ನೀಡುತ್ತಿವೆ"[8] ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಅನೇಕ ಜಾತಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಮೀರುವ ಸಲುವಾಗಿ ಜನಪದದ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಈ ಜಾತಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪದ: ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ ಶಂಕರನಾರಾಯಣರು ಈ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯನ್ನು ಬಳ್ಳಾರಿ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಗಾಯಕರ ಮತ್ತು ವಕ್ತೃಗಳ ನೇರ ಸಂದರ್ಶನವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಅವರ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿ ದಾಖಲಾತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

4.12 ಎನ್.ಆರ್.ನಾಯಕ

'ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿಕೊಂಡಿರುವ ನಾಯಕರು ಹಲವಾರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. 1971ರಲ್ಲಿ ಜೇಂಗೊಡ ಎಂಬ ನಾಮಧಾರಿ ಜನಾಂಗದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಅವರು ಸುಧೀರ್ಘವಾದ ಅಭ್ಯಾಸಯೋಗ್ಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಜೇಂಗೊಡದಲ್ಲಿರುವ ಗೀತೆಗಳೆಲ್ಲ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಮಗುವಿನ ಜನನದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಬಾಲ್ಯದ ಲಾಲನೆ ಪಾಲನೆ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಓದು ಬರಹ, ವಯಸ್ಕನಾಗುವುದು, ಶೃಂಗಾರ ಹಾಸ್ಯ, ಭಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ತೆನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಳು ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿವೆ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇರಳವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿವೆ. ಕಾರಣ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನವರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಜೇಂಗೊಡದಲ್ಲಿ ನಾಮಧಾರಿ ಸಮಾಜದ ಸಾಹಿತ್ಯ ತುಂಬಿದೆ. ಭಾವ, ಭಾಷೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟವಿದೆ.

1973ರಲ್ಲಿ ನಾಡವ ಜನಾಂಗದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಡುಕೋಗಿಲೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ನಾಡವ ಜನಾಂಗದ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನಾಡವರ ಭಾಷಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಹಾಲಕ್ಕಿ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಿ 'ಸುಗ್ಗಿಯ ಪದಗಳು' ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವರು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವತಾಸ್ತುತಿ, ಪ್ರೀತಿ, ಒಗಟು ಪದಗಳು, ಏಕಾವಳಿ ಪದಗಳು, ಬಿಡಿ ಪದಗಳು, ಬಿಡಿ ದ್ವಿಪದಿಗಳು, ಅಲಾವಿ ಪದಗಳು, ಮುಕ್ತಾಯ ಹೇಳುವ ಪದಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾಮದಹನ ಪದಗಳು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಜನಾಂಗದ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ನಾಯಕರಿಂದ ರಚನೆಗೊಂಡ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಗುಮಟೆ ಪದಗಳನ್ನು 'ಹೇಳತೇವೋ ಗುಮಟೆ ಪದನಾವ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಉಪ ಭಾಷೆಯೊಂದರ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಈ ಪದಗಳು ಹಾಲಕ್ಕಿ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಬದುಕಿನ ರೀತಿ, ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ ಜನಾಂಗಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಕುರಿತು ಮಹತ್ವದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಕೂಸಾಯ್ತು ನಮ್ಮ ಕೊಮರಾಗೆ' ಕೃತಿಯು ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ನಾಡವರು, ಹವ್ಯಕರು, ನಾಮಧಾರಿಗಳು, ಗಾಮೊಕ್ಕಲಿಗರು, ತೆಂಗಿನ ದೇವರು, ಅಂಬಿಗರು, ಹರಕಂತ್ರ, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಈ ಜನಾಂಗಗಳ ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗ್ರಹ ಇದಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳ ಮದುವೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹಾಡು ಹೇಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆಯಾದರೂ ಅವರವರ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ನಡವಳಿಕೆ, ಊಟೋಪಚಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಎಂಟು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ಎಂದು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲು ಈ ಕೃತಿ ಸಹಾಯಕವಾಗುವುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪ ಭಾಷೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಕೃತಿ ಮೌಲಿಕವಾದುದು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶವೊಂದರ ಜನಜೀವನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸುವಂತಹ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಈ ಸಂಗ್ರಹ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಜನಾಂಗಿಕ, ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

ನಾಯಕರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಗಾಮೊಕ್ಕಲ ಮಹಾಭಾರತ ಸಂಗ್ರಹವು ಮಹಾಭಾರತ ರಾಮಾಯಣ ಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಹತ್ತು ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಕಲನವಾಗಿದೆ. ಗೀಜಗ, ಧರ್ಮರಾಯ, ಸುಭದ್ರೆ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಅರ್ಜುನ, ಕುಸುಮಾಲಿ, ಅಭಿಮನ್ಯು, ಸಾವಿತ್ರಿ, ಮೊದಲಾದ ಹಾಡುಗಳು ಈ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿವೆ. ಅಪಾರವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಗಾಮೊಕ್ಕಲ ಜನಾಂಗದ ಕಥನ ಕವನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಈ ಸಂಕಲನವು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬೆಳಕಿಂಡಿಯನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸಿದೆ. ಮುಕ್ರಿಗಳ ಗೀತೆ ಮತ್ತು ಕತೆಗಳು ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ

ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳನ್ನೆ ಹೋಲುವ ಕಡುಬಡತನದಿಂದ ಬದುಕುವ ಮುಕ್ರಿ ಜನಾಂಗದ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಶೃಂಗಾರ, ಹಾಸ್ಯ, ಭಕ್ತಿ, ಕೃಷಿ ಕೂಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭತ್ತ ಮುರಿಯುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗುಮಟೆಯ ಸುಗ್ಗಿ ಪದಗಳನ್ನು ಮೂರನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಥನ ಕವನಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಕ್ರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದೀರ್ಘ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಬರೆದು ಅವರ ಭಾಷೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇವರ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧವಾದ ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಭಾಗದ ಜನಜೀವನವನ್ನು ಗೀತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಒಂದು ಸಂಶೋಧನಾ ಗ್ರಂಥವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅದರ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

4.13 ಎಂ.ಎಸ್.ಲಠ್ಠೆ

ಮುಂಬೈ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಹೈದ್ರಾಬಾದ್-ಕರ್ನಾಟಕ ಈ ಎರಡು ಭಾಗಗಳ ಕೊಂಡಿಯಂತೆ ಲಠ್ಠೆಯವರು ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಇವರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿ ಹಾಡುಗಳು, ಚುಕ್ಕೋಳ ಪದಗಳು, ಬಂಡೆಪ್ಪ ಕವಿಯ ಭಜನೆ ಹಾಡುಗಳು, ಚನ್ನಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕವಿ ಚರಿತ್ರೆ, ಸರದಾರ ನನ್ನೆತ್ತ, ಹರದೇಶಿ ನಾಗೇಶಿ ಇವೆ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಎಂ.ಎಸ್.ಲಠ್ಠೆಯವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿ ಹಾಡುಗಳ' ಜನಪದ ಜೀವಿಗಳ ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಜೀವನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನಾಂದಿಯ ಹಾಡುಗಳಾಗಿವೆ. ಮೈದುನಗಳ ನೆಮ್ಮದಿಗಾಗಿ, ಭಾವ ಜೀವನದ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ, ಶ್ರಮ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಬಂದ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದಂದಿನ ವಾಸ್ತವಿಕ ಜೀವನದ ಸತ್ಯಚಿತ್ರ ಗೋಚರವಾಗಿದೆ. ಮನದ ಅಳಲನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ಹೃದಯದ ಭಾರ ಇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೀವನದ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಜಯಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿದೆ. "ಒಕ್ಕಲಿಗರು ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲು ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿ ಕಷ್ಟ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ದೇವರನ್ನು ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಒಕ್ಕಲುತನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಧನ, ಉಪಕರಣಗಳು, ದೈವ ದೇವತೆಗಳು, ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವರಲ್ಲಿ ಭಯ ಭಕ್ತಿ ಇದ್ದುದ್ದರಿಂದ ಶಿವನನ್ನು ಆತನ ಭಕ್ತರನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಪೌರಾಣಿಕ ಮಹಾಪುರುಷರ

ಚರಿತ್ರೆಯ ಲೀಲೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ"[9]. ಜಾನಪದ ಕವಿಗಳ ಭಕ್ತಿಯ ಆವೇಶಕ್ಕಿರುವ ವೇಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ 12ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಿವಶರಣರ ಬದುಕು ಕೂಡ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಸಾರ್ಥಕ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸಿದವರನ್ನು ಜಾನಪದರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವ ವಲಯಕ್ಕೆ ಕೇಂದ್ರಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಶರಣಬಸವೇಶ್ವರ, ಬಂದೇನವಾಜ, ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ, ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ, ಮೊದಲಾದ ಮಹಾತ್ಮರು ಇವರಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಜೊತೆಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಆಡಂಬರದ ವೈಭವದ ರಾಜರನ್ನು ಗಮನಿಸದೇ ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿ ಬದುಕಿನ ಮಧ್ಯೆ ಮಾನವೀಯತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಸಂಗೋಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣ, ಕಿತ್ತೂರ ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ನರಗುಂದದ ಬಾಬಾ ಸಾಹೇಬ, ಮುಂಡರಗಿ ಭೀಮಣ್ಣ ಮೊದಲಾದವರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮನದುಂಬಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲಿಗನೊಂದಿಗೆ ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಸಹೃದಯರೆಂದರೆ ಎರಡೇತ್ತುಗಳು. ಸರದಾರ ನನ್ನೆತ್ತ, ಬಂಟ ಹುಟ್ಟ್ಯಾನ ಬಸವಣ್ಣ, ಸತ್ತಾರು ದುಡಿದೆಲ್ಲೊ ಇದ್ದರೂ ದುಡಿದೆಲ್ಲೊ ಎಂದು ಹಾಡುವಲ್ಲಿ ಜೀವ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿದೆ.

'ಚುಕ್ಕೋಳ ಪದಗಳು' ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಲಾಲಿಸುವಾಗಿನ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವಾಗಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಭಾಗದ ಬಲು ಅಪರೂಪದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ವಿಶೇಷ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ವಿಭಾಗ ಕ್ರಮ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದೆ. ಹುಡುಗಿಯರ ಹಾಡುಗಳು ಹುಡುಗರ ಹಾಡುಗಳು ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಹಾಡುಗಳು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮೂರು ಉಪ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಗದ ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನಂತಹ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಯ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದವರೆಂದರೆ ಡಾ.ಲಠ್ಠೆಯವರು. 1982ರಲ್ಲಿ ಗದಗಿನ ಮಠದಿಂದ ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳೇಶ್ವರ ವಿರಚಿತ ಸ್ವರವಚನಗಳು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆಗ ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದ 310 ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಮಡಿವಾಳಪ್ಪನವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಂಶೋಧಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕಡಕೋಳ ಮಡಿವಾಳೇಶ್ವರರ ನಿಜ ಲೀಲಾಮೃತವೆಂದು 1986ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

ಚತ್ತಾಣ, ಬೆದಂಡೆಗಬ್ಬ, ಒನಕೆವಾಡು, ಪಗರಣ ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳ ಪರಿಚಯ ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಚಯ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕೆಲಸಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆದವೆ ಹೊರತು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೊರತೆಯನ್ನು ನಿಗಿಸಿದವರು ಡಾ.ಲಠ್ಠೆಯವರು. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಬಿದರ, ರಾಯಚೂರು, ಬಳ್ಳಾರಿ, ಧಾರವಾಡ, ಬೆಳಗಾವಿ, ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಕವಿಚರಿತೆ ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿಗಳ ಈ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ತಾವು ಬಳಸಿದ ಆಕರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಲೇಖಕರು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಅಜ್ಞಾತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂಬ ಮಾತು ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ತೀರ ಹತ್ತಿರವರಿಗೆ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಇರಲೇಬೇಕು. ನೂರು ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ತೀರಾ ಸಮೀಪದವರಿಂದ ಕೇಳಿ ತಿಳಿಸುಕೊಂಡು ಈ ಚರಿತ್ರೆ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ"[10] ಎಂದಿರುವಲ್ಲಿ ಡಾ. ಲಠ್ಠೆಯವರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನೇರವಾಗಿ ಕವಿ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಕಂಡು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅವರ ಸಮೀಪದವರನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ ವಿಷಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 250 ಜನ ಜನಪದ ಕವಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಕವಿಯ ಹೆಸರು, ಬದುಕಿದ ಕಾಲ, ಜಾತಿ, ಉದ್ಯೋಗ, ಹವ್ಯಾಸ, ಗುರು ಪ್ರೇರಣೆ, ರಚಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವರದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ತಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಈ ಕವಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯು ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕವಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಿಸಿದ ಚರಿತ್ರಾಕಾರರು "ಇಲ್ಲಿಯ ಕವಿಗಳು ರಚಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳದ್ದೇ ಸಿಂಹಪಾಲು. ಕತೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಒಡಮುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಮಾಹಿತಿಯು ದೊರಕದು. ಲಾವಣಿ, ಕಲ್ಗಿ–ತುರಾಯಿ, ಭಜನಿ ಪದ, ಮೊಹರಂ ಹಾಡು, ಬಯಲಾಟ, ಹೋಳಿ ಪದ, ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡು, ಕೋಲು ಪದ, ಹಂತಿ ಹಾಡು, ಬಲೇರಿ ಹಾಡು, ಗೊಂದಲಿಗರ ಹಾಡು, ಸೋಬಾನ ಪದ, ಜೋಗುಳ ಹಾಡು ಹಾಗೂ ಸಾರಥಿಯ ಮಾತು ಮೊದಲಾದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ"[11] ಎಂಬ ಉಪಯುಕ್ತ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವಂತೆ ಡಾ.ಲಠ್ಠೆಯವರ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಹಿಂದೆ ಕೂಡ ಆರ್.ನರಸಿಂಹಚಾರ್ಯ ಅವರ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಇದೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. 1.ಕವಿಗಳ ಪದ್ಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂಲದ ಭಾಷೆಯನ್ನೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. 2.ಕೃತಿಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕವಿಗಳ ಹೆಸರು, ಕಾಲ, ಉದ್ಯೋಗ, ಮತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಸಿದ್ದಪಡಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 3.ಅನುಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊರ್ವ ಕವಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿರುವುದು. 4.ಕೃತಿಯ ಮುದ್ರಣಾ ದೋಷಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಪ್ಪೋಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು.

ಆದರೆ ಕವಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಜಿಲ್ಲಾನುಸಾರವಾಗಿ ಕವಿಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದರೆ ಸೂಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಮತ್ತು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೇ ಪ್ರತಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಭಾಷಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕವಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿವರ ನೀಡಿದ ಮಾಹಿತಿದಾರರ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದರೆ ಇದೆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಮಿತಿಗಳ ನಡುವೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಲಠ್ಠೆಯವರ ಜನಪದ ಕವಿ ಚರಿತೆಯು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.

4.14 ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ

ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಎರಡು ಜಾನಪದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆವುಗಳನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೈದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಎರಡು ಪುಸ್ತಕಗಳೆಂದರೆ 1.ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ 2.ಜಾನಪದ ಮಾರ್ಗ. ಮೊದಲ ಕೃತಿಯು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದದ ಇಡಿ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ವಿಭಾಗಿ ಕ್ರಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರ ಶೋಧದ ಮನಸ್ಸು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಒಂದೊಂದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಬರಹಗಳ ಮಾದರಿಯು ವಿಶ್ವಕೋಶಗಳ ಲೇಖನದಂತಿದೆ.

ಗಂಡಸರ ಹಾಡುಗಳ ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು ನಮೂನೆಗಳನ್ನು, ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ನಲವತ್ತನಾಲ್ಕು ನಮೂನೆಗಳನ್ನು, ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳ ಹನ್ನೆರಡು ನಮೂನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಸುಮಾರು ಎಂಬತ್ತಮೂರು ನಮೂನೆಯ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಹಿನ್ನಲೆ ಸಹಿತ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಾಡುವ ಮಾತುಗಳು ಬಹು ಮಹತ್ವದ್ದೆನಿಸುತ್ತವೆ. "ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಕವಿ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಸಮಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ಹೆಸರಿನ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದವ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯಾದರೂ ಬೆಳೆಸುವವರು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಜೆಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮೂಹಿಕ ರಚನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬೆಳೆದೂ ಪರಂಪರೆಯ ಮುದ್ರೆ ಪಡೆದು ಚಲಾವಣಾ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರ್ಹತೆಗಳಿಸುತ್ತದೆ"[12]. ಅವರ ಎರಡನೇ ಕೃತಿ ಜಾನಪದ ಮಾರ್ಗ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಮೂವತ್ತು ಲೇಖನಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳ ಬರಹಗಳಲ್ಲೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯ ಮೂಲ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಿನ್ನಲೆ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಭಾವನೆ, ಆ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೊಂದು ತಕ್ಕ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಮೂಲತಃ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಶೋಧಕರಾದುದರಿಂದ ಶಾಸನ, ಹಳಗನ್ನಡ, ನಡುಗನ್ನಡ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಫಲವಾದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಕೊಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯ ಬೇರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹುದುಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನ್ವಯಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ಕೂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಯವರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇಶಿಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ವಾಹಿನಿಗಳಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷರು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರೂ, ಮಾತ್ರ ಭಾಗವಹಿಸಿದರೆ, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರು, ಹೆಂಗಸರು, ಮಕ್ಕಳು ಸಹಿತ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಿಂದು ಹಿಂಡಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ

ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಅವಶ್ಯಕ ಭಾಗ, ಅನಿವಾರ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ"[13] ಎಂಬುದನ್ನು ಇವರು ಸಾಬೀತುಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆಯ ಹವ್ಯಾಸವಲ್ಲ ; ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕರ್ತೃಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲರೂ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಗಂಡಸರು ಹೆಂಗಸರು ಮಕ್ಕಳು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು, ಬರಹ ಮೂಲದ ಮಾರ್ಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ಮಾತ್ರ ತೊಡಗಿರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲರೂ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಗಂಡಸರ, ಅದೂ ಏಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ, ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಮಾರ್ಗ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಜಾಸ್ತಿ. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾದವುಗಳು. ಈ ಸಂಗತಿಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಡಾ.ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದೆನಿಸುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅರ್ಥಶುದ್ಧವಾದ ಪಾಠವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಂತೆ ಮೂಲ ಪಾಠವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ "ಅಧಿಕೃತ ಪಾಠವೇ ಇರಲಾರದು, ಇರಬಾರದು"[14] ಎಂಬ ಈ ಮಾತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದೆ.

4.15 ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು

ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಕತ್ತಲದಾರಿ ದೂರ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಜನಪದ ವೀರ ಗೀತೆಗಳು, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸೊಬಾನೆ ಪದಗಳು, ಸಾವಿರದ ಸಿರಿಬೆಳಗು. 1981ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕತ್ತಲದಾರಿ ದೂರ ಕೃತಿಯು ಸ್ತ್ರೀಲೋಕದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಆಕರ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಹಾಡುಗಾರರ ಸಂದರ್ಶನ, ಅವರ

ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನ ವಿವರ, ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನೋಭಾವ, ಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನಲೆ ಅವರ ಭಾವಚಿತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಜಾನಪದ ಸಂಪಾದನ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದಕ್ಕಿಂದ ಅದನ್ನು ಹಾಡುವವರ ಹಿನ್ನೆಲೆ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲ ಕೆರಳಿಸಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಇವರಿಗೆ ಕಲಾವಿದರ ಜೀವನ ವಿವರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪ್ರಥಮಬಾರಿಗೆ ಸಿರಿಯಜ್ಜಿಯ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ದಾಖಲಿಸಿದರು. ಹೀಗೆಯೇ ಅನೇಕ ಕಲಾವಿದರ ಬಗೆಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರ ಬದುಕು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಬಂದಿತು.

ಕತ್ತಲದಾರಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥನಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ದೊರೆತಿತು. ಹೀಗೆಯೇ ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ವೀರ ಗೀತೆಗಳು ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೀರ ಪುರುಷರೇ ಪ್ರಧಾನವುಳ್ಳ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಇವುಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಕೃತಿಗೆ ಹೆಚ್.ತಿಪ್ಪೆರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರು ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಗ್ರಾಮಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಾದ ಬೇಡ ನಾಯಕರು ಮತ್ತು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಕುರಿತಾದ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಮಗ್ರ ವೀರ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. "ಪಾಳೇಗಾರರು ಅಥವಾ ವೀರ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಾಕ್ರಮಿಗಳ ಸಾವು ಒಂದೇ ತೆರನಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವುದುಂಟು. ಅದು ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಎದುರಾಗಿ ಬಿದ್ದು ಮಡಿದು ಹೋದ ಎಂಬ ಉಕ್ತಿ. ಬಿದ್ದಾನೆ ಮೆದಕೇರಿ ಬಿಳಿಯಂಗಿ ಮೇಲಾಗಿ........ಸೂರಿದನೆ ಮುಖ ಇದಿರಾಗಿ ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನೆನಪು ತರುವ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ"[15]. ಎಂಬ ಮಾತು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡದೇ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿವೆ. ಆಯಾ ಕಾಲ ಸಂದರ್ಭ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ.

1930 ರಿಂದ 1998ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು ಬರೆದಿದ್ದ ಮೌಲಿಕ ಬರಹಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಜನಪದ ಆಕಾಡೆಮಿಯು ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿತು. ಇದರ ಸಂಪಾದಕತ್ವವನ್ನು ಹನೂರವರು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಕಾಡೆಮಿ ನವದೆಹಲಿ 1998ರಲ್ಲಿ ಇವರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಜೀವನಾವರ್ತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗೀತೆಗಳು, ಸ್ತುತಿ ಗೀತೆಗಳು, ಶೃಂಗಾರದ ಹಾಡುಗಳು, ದೇಶಭಕ್ತಿ ಗೀತೆಗಳು, ಶಿಸುಪ್ರಾಸ ಗೀತೆಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಗೀತೆಗಳ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಈ ಮುಂತಾದವರ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇವರು ಕೆಳವರ್ಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾದರು ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸಿದವರು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಶರಣರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮೂಹದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಮೇಲು ವರ್ಗದವರವರೆಗೂ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಈ ಸಂಕಲನದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಇದೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗೀತೆ, ಇಂತಹದ್ದೇ ಗ್ರಾಮೀಣರ ನಡುವೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಗೀತೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೀತೆಗಳ ಜೊಡಣೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನಾವರ್ತನಾ ಹಂತಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಕಲನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ಕೃತಿಯಿಂದ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹಂಪಿ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಸಾವಿರದ ಸಿರಿ ಬೆಳಗು ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಜ್ಜಿ ಹಾಡಿರುವ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹನೂರವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಸಿರಿಯಜ್ಜಿ ಹಾಡುವ ಅನೇಕ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಂಡದ ಕಾಟವ್ವ ಗೀತೆಯೂ ಇದೆ. ಈ ಕಥನಗೀತೆ ಪ್ರಮುಖ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡುವಂತದ್ದು. ಬಹುಶಃ ಸತಿ ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಕಥನಗೀತೆ ಕೊಡುವಷ್ಟು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬೇರಾವ ದಾಖಲೆ ಅಥವಾ ಶಾಸನಗಳು ಕೊಡಲಾರವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ದತಿ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಮತ್ತು ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ದೂರವಿದ್ದ ಅರಣ್ಯವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆ ನಾಗರೀಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳು ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದವು. ಸತಿಪದ್ದತಿ ಅವರ ನಡುವೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂತಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಸಿರಿಯಜ್ಜಿ ತನ್ನ ಬುಡಕಟ್ಟು

ಬದುಕಿನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಈ ಕೊಂಡದ ಕಾಟವ್ವ ಗೀತೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಂದಲೇ ಕಲಿತು ಹಾಡಿರುತ್ತಾಳೆ."[16] ಸಿರಿಯಜ್ಜಿ ಹಾಡಿರುವ ಈ ಬಗೆಯ ಕಥನಗೀತೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಗೀತೆಯೊಳಗಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾಗರೀಕತೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು, ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಪ್ರಸಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಸಹ ಹೇಳಿದೆ.

4.16 ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ

ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆಯವರು ಅಂಟಿಗೆ ಪಂಟಿಗೆ ಪದಗಳು, ಜನಪದ ಶಿಶು ಪ್ರಾಸಗಳು, ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು, ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಲೆನಾಡಿನ ದೀಪಾವಳಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಅಂಟಿಗೆ ಪಂಟಿಗೆ ಪದಗಳು ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂವತ್ತು ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ಜ್ಯೋತಿಪದ, ದೇವರ ಪದ, ಹಣೆದ ಪದ, ಭತ್ತದ ಪದ, ಹಕ್ಕಿಯ ಪದ, ವಿಶ್ವಕರ್ಮರ ಮೇಲಿನ ಪದ, ಗಾಣಿಗರ ಮೇಲಿನ ಪದ, ಮೊದಲಾದವು ಇದರಲ್ಲಿವೆ. ಮಲೆನಾಡು ಪ್ರದೇಶದ ಮೂರು ದಿನದ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು ಅದರ ಅಂಗವೇ ಆಗಿರುವ ಅಂಟಿಗೆ ಪಂಟಿಗೆ ಗೀತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಅಂಟಿಗೆ ಪಂಟಿಗೆ ಎಂಬ ಪದಗುಚ್ಛದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಲೇಖಕರು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ದೀಪ ನೀಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಂಟಿಗೆ ಪಂಟಿಗೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ತೌಲನಿಕ ಪರಾಮರ್ಶೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅವರ ಶಿಶು ಪ್ರಾಸಗಳು ಕೃತಿಯು ಶಿಶು ಪ್ರಾಸದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಲಕ್ಷಣ, ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಾಸವೆ ಅವುಗಳ ಜೀವಾಳವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಸಂಪಾದಕರು ಶಿಶು ಪ್ರಾಸಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಮಕ್ಕಳ ಮನೋಭಾವಗಳು ಪ್ರಾಸ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಸ್ಯ ವಿಡಂಬನೆ, ಅನ್ಯೋಕ್ತಿ, ಶ್ಲೇಷೆ, ನಾಟಕೀಯತೆ, ಕಥನಪ್ರಾಸ, ಬಿಡಿ

ಬಿಡಿಯಾದ ಶಬ್ಧಚಿತ್ರ ಇವೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಗುಣಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಶಿಶು ಪ್ರಾಸಗಳು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಮುಖ್ಯ ದಾಖಲೆಗಳು ಹೌದು.

ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಕೂಡಿಗೆಯವರ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೊಡುಗೆ ಯಾವುದೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು ಎಂಬ ಸಂಶೋಧನಾ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ. ಕೂಡಿಗೆಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಲಾವಣಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಮಹಾ ಚಕ್ರದ ಒಂದು ಪುಟವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಲಾವಣಿಗಳ ಉಗಮ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದ ಹೆಸರನ್ನು ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ಬ್ಯಾಲಿಡ್ ಪದದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲಾವಣಿ ಎಂಬ ಪದದ ಮೂಲದ ಬಗೆಗೆ ಈವರೆಗೆ ನಡೆದ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಿಂದಿ ಅಥವಾ ಮರಾಠಿಯಿಂದ ಬಂದದ್ದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕೂಡಿಗೆಯವರ ಪ್ರಕಾರ ಮರಾಠಿಗಿಂತ ಲಾವಣಿ ಪದ ಪರ್ಷಿಯನ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಪರ್ಷಿಯನ್‌ದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದು ಲಾವಣಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಹಿಂದಿನ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಲ್ಲದ ಆದಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಸಬಹುದಾದ ಕಥನಕವನವನ್ನು ಲಾವಣಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಲಾವಣಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಲಾವಣಿಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಬಗೆ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಾವಣಿಗಳು ಸೇರಿದಂತೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರಬೇಧಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲಾವಣಿಗಳ ಜೀವಂತಿಕಗೆ ಕಾರಣರಾದ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಸುಮಾರು 360ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಎಂಬುದಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಓರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ನಡೆಸಿರುವರು. ಲಾವಣಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಪನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಲಾವಣಿಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲ ಸಮಾಜದ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ದಾಖಲಾತಿ ನೀಡಿವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರ್ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಲಾವಣಿಗಳ ಲಯ, ಭಾಷೆ, ಭಾವ, ಬಂಧುರತೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿ ಜನಪದರ ಸೃಜನಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದ್ದಾರೆ.

4.17 ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ

ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ ಇವರು 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಪುರಾಣಗಳು' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಿಂದ ಪಿಹೆಚ್.ಡಿ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಯು.ಜಿ.ಸಿ ನೆರವಿನಿಂದ ದೊಂಬಿದಾಸರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ ದೀರ್ಘ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಕಂಸಾಳೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಈ ಕಥನಗೀತೆ ಹಲವು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಜನಪದ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಚಾಮುಂಡಿ ಬಗೆಗೆ ಹಲವಾರಿ ಪಾಠಗಳು ದೊರೆತಿವೆಯಾದರು ಸಮಗ್ರ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಕೃತಿ ರಾಜಶೇಖರ ಅವರದೇ ಆಗಿದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಕೂಡ ಹೌದು.

ಡಾ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಟಣೆ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಘಟನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಪಾದನೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ತೋರಿದ ಉತ್ಸಾಹ, ಆಸಕ್ತಿ, ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇದು ಜನಪದ ನಾಯಕನೊಬ್ಬನ ಸಮಗ್ರವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದ್ದು, ಮಹದೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಹೊಳಹುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ವಿನೂತನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಪಾದನಾ ವಿಧಾನದಿಂದ ಸಮರ್ಥವೂ ಸಮಗ್ರವೂ ಆದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿ ಮಾಗಡಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡ. ಕೆಂಪೇಗೌಡನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಿವಿಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳಿಂದ ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗಿರುವ ಈ ಕೃತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಕೆಂಪೇಗೌಡನ ವೀರ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಜನಪದ ಸ್ಮರಣಶಕ್ತಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪುರಾವೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಈ ಕೃತಿ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇದನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವೀರಕಾವ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಅಭಿಜಾತ ಕಥನಕಲೆ, ಭಾಷೆಯ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸೊಗಸುಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ದೊಡ್ಡದಾಗಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಆ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ಕೃತಿ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ.

ಡಾ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಪೂರ್ವ ಕೃತಿಯಾಗಿವೆ. ಮೈಸೂರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲುವ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಕಥನ ರಮ್ಯತೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೊಗಸು ಮತ್ತು ಲಯ ಮಾಧುರ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ರಾಜಶೇಖರರವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಇನ್ನೆರಡು ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ ಜನಪದ ಬಸವ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಕರಪಾಲ ಬಸವ ಪುರಾಣ. ವೃತ್ತಿದಾಯಕ ಪರಂಪರೆಯ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅತ್ಯಂತ ಸೊಗಸಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಮೊದಲ ಆದಿಬಸವೇಶ್ವರ ತಂಬೂರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರೆ, ಉಳಿದ ಒಂಬತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳು ನೀಲಗಾರ ಮತ್ತು ದೇವರಗುಡ್ಡ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಭಾಷಾ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗಿಂತ ಪುರಾಣ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸಂಪಾದಕರು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕರಪಾಲ ಬಸವ ಪುರಾಣ ಲೌಕಿಕ ವೃತ್ತಿದಾಯಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಹಾಡು, ನೃತ್ಯ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ.

ಇವರ ಮುದ್ದು ಮಾದೇವನ ನೆನೆದೆವು ಕೃತಿಯು ಅವರದೇ ಆದ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮಂಗಳಾರತಿ ಮಹಾದೇವನಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ದಪಡಿಸಿದ ಜನಪ್ರಿಯ ಆವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಲಾಗದವರಿಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಸಂಪಾದಕರು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಡೀ ಕೃತಿ ತ್ರಿಪದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದು ಮತ್ತು ಹಲವು ಗಾಯಕರು ಇವುಗಳನ್ನು ಹಾಡಿರುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಛುಂಚನಗಿರಿ ಭೈರವೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ ಸಂಕಲನ ಚುಂಚನಗಿರಿ ಭೈರವೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಆದಿ ಚುಂಚನಗಿರಿಯ ಅರ್ಜುನಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಎರಡು ಪೌರಾಣಿಕ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಹೆಳವರು, ಎರಡನೆಯದನ್ನು ದೇವರಗುಡ್ಡರು ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆರಡು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯ ಕಥನಕಗಳಾಗಿವೆ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರವರು ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಈ ಮೇಲಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

4.18 ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ

ಹೈದ್ರಾಬಾದ್-ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದವರಾದ ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ ಅವರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು 1996ರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಆಕಾಡೆಮಿಯಿಂದ ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಜನೆಯೊಂದನ್ನು ಪಡೆದರು, ಸಿದ್ದಪ್ಪ ಮೇಟಿಯವರಿಂದ ವಿವರವಾಗಿ ಹಾಲುಮತ ಪುರಾಣದ ಪಾಠವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿದರು. ಮುಂದೆ 2000ನೇ ಇಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗ್ರಹ ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು. 700 ಪುಟಗಳ ಸುಧೀರ್ಘ ಪಠ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಅವರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಅವಧಿ ಸುಮಾರು 5 ವರ್ಷಗಳು. ಇದಕ್ಕೆ 150 ಪುಟಗಳ ಸುವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ.ದಂಡೆಯವರ ಬರಹಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆ, ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪ, ಜನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಾಚನಿಕ ಮತ್ತು ಸಂವಹನ ಸ್ವರೂಪ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಬಂಧ ವಿನ್ಯಾಸ, ಮುಂತಾದವು.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಯಬೇಕಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ದಂಡೆಯವರು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಯೋಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಆಶುಕವಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪ ಹೊಂದಿದ್ದು, ಜನಪದದ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಕಾರದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಈ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಮರ್ಶಾ ದೃಷ್ಟಿ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ಅವರು ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದೇ ಹೆಸರಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ದಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಯೋಗವೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಸ್ತುವುಳ್ಳ ಜನಪದ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದಾಗಿಯೇ ಕಥೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಿದ್ದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದರು. 2002 ಆಗಷ್ಟ 17 ರಂದು ಶಿವಮೊಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಆಕಾಡೆಮಿ ಇವರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಸಂಕೀರ್ಣವೊಂದನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಆ ಸಿದ್ದಾಂತಕ್ಕಿರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಜನಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದ ದಂಡೆಯವರು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹಲವಾರು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಸಲಾಗಿದೆ. ವಿವಿಧ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. 17 ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿವಿಧ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ, ಸಾಂಧರ್ಬಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅವರು ಬರೆದ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ, ಕಾಶೀಬಾಯಿ ಮತ್ತು ಕಲಿಯುಗದ ಬಾಲೆ ಕಥನಕಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ನಂತರ ಪುಣ್ಯಕೋಟಿ, ಸೋಮರಾಯ ಭೀಮರಾಯ, ಹಾಗೂ ಸಂಗ್ಯಾ-ಬಾಳ್ಯ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅನ್ವಯವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. "ಕಥನಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ. ಜನ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರಸ್ಪರ ತಾಕಲಾಟವನ್ನು ನಾವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಸಾರುವುದು ಬಹುಜನ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಜಯವನ್ನೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಹೋಗಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಎದುರಿಗೆ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವ ಅಥವಾ ಸೋಲಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಾಧನೆಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಾಧನೆಯೆ ಮಹತ್ವದೆಂದು ಸಾರಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಅವರು ಭೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ."[17] ಇದು ಜನಪದರ ಮನೋಭಾವನೆ ಆದರೆ ನಾವು ಕಥನಕದ ತಳಮೈಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಶೋಧಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಬಿಗಿ ಹಿಡಿತ, ಬಲಿಷ್ಠ ಗುಣ, ಭಯಂಕರತೆ, ಕ್ರೂರತನಗಳೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಸಾರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸಹಾಯಕತೆ, ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಸಲ ನಮ್ಮವರು ಮತ್ತು ನಾವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ಬದುಕಿಸಿ, ಬಳಸುತ್ತಾ ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳ ಅರ್ಥಹೀನತೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ ದಂಡೆ ಅವರು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಾ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳೆ ಹೇಗೆ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳು ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "ನಾನೀಗ ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬಯಸಿದುದು; ವಿಮರ್ಶಕನ ಈ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದ ಅಥವಾ ಸಹೃದಯನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು. ಅಂದರೆ ಈ ಹಂತದ ವಿಮರ್ಶೆ ಸುಮಾರಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಹೃದಯನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ನೋಟ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಈ ಹಂತದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಛಾಯೆ ಇನ್ನು ಬಲಿತಿರಲಾರದು. ವ್ಯಷ್ಟಿ ಮುದ್ರೆ ಒತ್ತಿರಲಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಷ್ಟಿ ದೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾವ್ಯ ಓದಿದಾಗ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಹೃದಯನಿಗೆ ಏನೇನಿಸಿರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆ ನಮಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹೃದಯನವೇ ಆದುದರಿಂದ, ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯನೇ ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶಕನೆನಿಸುತ್ತಾನೆ."[18] ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಹೃದಯನ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ಅನುಭವ ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಯಾರಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರದೇ, ಅತೀ ಕಡಿಮೆ ಅವಧಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಪ ಪ್ರಯತ್ನದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ದೊರಕಬಹುದಾದ ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ತುಂಬಿದ, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಪ್ರಥಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

4.19 ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ

ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಮೌಲಿಕವಾದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಬೇಕಾದ ಸಂಗಾತಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ದಕ್ಷಿಣ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದರ ಕಥೆಯನ್ನು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನವಸಾಕ್ಷರರಿಗಾಗಿ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಹುಟ್ಟು ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ

ಹಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವಾಗಿದೆ. ಅಲಕ್ಷಿತವಾಗಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವುದೇ ಅಪರೂಪ. ಅದರಲ್ಲೂ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಹಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲ ಜನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಡಿಮಿಡಿತವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿರುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಗವಾರ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು ಕೃತಿಯು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳಿವೆ. ಈ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಗಳು, ಜನಪ್ರಿಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗ, ಪ್ರೇಮ, ಸಾಹಸ, ಕಷ್ಟ ಸಹಿಷ್ಣತೆ, ಛಲ, ದ್ವೇಷ, ನಗೆ, ನೋವು, ಮಾನವ ವಿಕಾರಗಳು ಮುಂತಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮೇಳೈಸಿವೆ.

ಬೇಕಾದ ಸಂಗಾತಿ ಈ ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ತುಂಬಾ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಬದುಕಿನ ಸಾರವನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸುವ ಈ ಬೃಹತ್ ಕೃತಿ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರು ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂಭತ್ತು ಮಂದಿ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಾರರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಗರಿಗೆದರಿದ ನವಿಲುಗಳು (ಸಹ ಸಂಪಾದನೆ ಜಿ.ವಿ.ಆನಂದಮೂರ್ತಿ), ಮನದಾಳದ ಕನಸುಗಳು (ಮೀರಾಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ), ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ (ಸಹ ಸಂಪಾದನೆ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ), ಜಾನಪದ ತುಂಬುಹೊಳೆ (ಜಿ.ವಿ.ಆನಂದಮೂರ್ತಿ) ಮುಂತಾದ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಾಗವಾರವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜಾನಪದ ತುಂಬುಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಲೇಖಕರಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಈ ತನಕದ ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರ, ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಟಿಪ್ಪಣಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಆಯ್ದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. "ಜೀವನ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜಾನಪದದಾಳದಲ್ಲಿ, ಸದಾ ಅಸಹನೆಯ ಧಿಕ್ಕಾರದ ತೊರೆಯೊಂದು ಹರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧಾರೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದಮಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಮಾನವೀಯ ಧ್ವನಿ.

...ಆದರೆ ಇಲ್ಲೂ ಪರಂಪರೆಯ ಭದ್ರ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುವುದರಿಂದ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕಂತೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದೆ. ಒಳಗಡೆ ಅಸಹನೆಯಿದೆ. ಜಾನಪದ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೆನಪುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕರೆದಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ."[19] ಎಂದು ಡಿ. ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಒಳಗಡೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಅಸಹನೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಸದಾ ಹರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯ ಬಲಿ, ತ್ಯಾಗ, ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಮುಖ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪರಿಚಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೆಂದರೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು, ಇಲ್ಲಿಗರು, ಎರವರು, ಗೊಂಡರು, ಮುಕರಿಗಳು, ವಲಯರು, ದೊಂಬರು, ಮಲೆ ಕುಡಿಯರು, ಮೊದಲಾದವರ ಮಹಾ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಕಾಡ್ಯನಾಟ, ಸಿರಿಪಾಡ್ದನ ಹೀಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಬುಡ ಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡಿವೆ. "ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಮರ್ಥ ರೂಪಗಳೆನಿಸಿದ ಗಿರಿಜನ ಸಮುದಾಯದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶಿ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ನಮ್ಮನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಕರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗುಣಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದು, ಒಂದು ಜನವರ್ಗದ ಅಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸವಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಸೃಜನ ರೂಪಕವು ಆಗಿರಬಹುದು.. ತನ್ನ ಸುತ್ತಲ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಸಮುದಾಯವೊಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡ ದರ್ಶನ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಈ ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ನಿರಂತರ ಅನುಭವ ರೂಢಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಅದು. ಸತತ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂಕಥನಗಳು ಅವು. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲ ಪ್ರಕೃತಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ಸೆಣಸಾಟದ ಜೀವನದ ಜೊತೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನದ ಫಲ ಈ ಕಾವ್ಯ ರೂಪಗಳು."[20] ನಮ್ಮ ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣಗಳು ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯಗಳು

ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಭಾರತೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗದಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ತತ್ವದರ್ಶನಕಾರರು ಮತ್ತು ಚಾರ್ವಾಕರು ಬೋಧಿಸುವ ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಾಣವಾದ ಪ್ರತಿವಾದಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೂ-ಪ್ರದೇಶದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಲಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ದರ್ಶನಗಳಿವೆ.

ಹೀಗೆ ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರರವರು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿಯೂ, ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿಯೂ ಹಲವಾರು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಜಾನಪದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

4.20 ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ

ಪರ್ಯಾಯ ಜ್ಞಾನಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ನವ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರು ಒಬ್ಬರು. ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ ಜನಪದರು ನಾವು, ಜಾನಪದ ಅಂತರಂಗ ಜಾನಪದ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಚಾರ, ಜಾನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳು, ಜಾನಪದ ಪ್ರಕೃತಿ, ರಾಮ ಅಳುತಿದ್ದಾನೆ, ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆ, ತನ್ನ ತಾವು, ಪುರದ ಪುಣ್ಯ ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಜನಪದರು ನಾವು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಮೂರು ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ವೈದ್ಯ, ಜಾನಪದದ ಅರ್ಥ ವಿಸ್ತಾರ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇದೆ. ಜಾನಪದದಿಂದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಕೊನೆಯ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಜೀವನದ ಬಗೆಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಇದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಜನಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ತುಲನೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಇದೊಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.

ಇವರ ಜನಪದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವಿಚಾರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಕಾರಂತರು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಕಂಬಾರರು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮತ್ತು ಜಾಪದ ಎಂಬ ಲೇಖನಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಲವಾರು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರರು ಸೇರಿ ಸುವರ್ಣ ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಆಕಾಡೆಮಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಾನಪದದ ಕುರಿತು

ಹಲವಾರು ಬರೆದ ಐವತ್ತು ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಈ ಲೇಖನಗಳು ಜಾನಪದದ ಆಸಕ್ತಿಯ, ಚಿಂತನೆಯ, ಕ್ರೀಯಾಶೀಲತೆಯ, ಸಂಶೋಧನಾ ವ್ಯಾಪಕತೆಯ, ವಿಶ್ಲೇಷನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮತ್ತು ರಸಗ್ರಹಣ ಶಕ್ತಿಯ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಇವರ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿಯಾದ ತನ್ನ ತಾವು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಗಳು, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕ ನೋಟ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳು, ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ನೆಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ಜಾನಪದದೊಳಗೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಲೇಖನಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ.

"ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಅಂತರ್‌ಯುದ್ಧ ಸಾರ್ವಕಾಲಿವಾದುದು. ಎರಡು ಅಸಮಾನ ಆರ್ಥಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಇದು. ಆನಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಂದುವರೆದು ಮೇಲೆ ಬಂದು ಹಿಂದುಳಿದ ಜನಪದಗಳ ಮೇಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯ ಸಾಧಿಸಲು ತಮ್ಮವೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಎರಡು ಒಡೆದ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಮಧ್ಯದ ಪೈಪೋಟಿ ಇರಬಹುದು. ಕೊಳುಕೊಡುಗೆಯ ಘರ್ಷಣೆಯು ಆಗಿರಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಧ್ಯೆ ತತ್ವಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇಂಥದೊಂದು ಅಂತರ್‌ಯುದ್ದ ಶುರುವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ತತ್ವಗಳೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಶಿಷ್ಟವಾದ. ಇದರ ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರು ವಹಿಸಿದಂತಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಠಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತತ್ವಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಎದುರು ವಾದ. ಈ ವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಸಿ.ಪಿ.ಕೆ ರಾಗೌ, ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ ಹೀಗೆ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ."[21] ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಈ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಅಂತರ್‌ಯುದ್ದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾ, ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಎರಡು ಅಸಮಾನ ಆರ್ಥಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ಮಧ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಮಟ್ಟದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು

ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಪೈಪೋಟಿ ಮತ್ತು ಘರ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವ ಪದಗಳು ಸಹ ಇದನ್ನೇ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೊನದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ತತ್ವಗಳಿಂದಲೇ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದ ತಕ್ಷಣ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಿರಡ್ಡಿಯವರು ಪ್ರತಿ ಪಕ್ಷದವರಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಚಲಿತ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಇಂತಹದೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಭಿಮಾನಿಗಳು ಶಿಷ್ಟದೊಡನೆ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಛಲವನ್ನು ಮೆರೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಹಠವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಗಳಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ರಿಯಾಯಿತಿಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಕಾರರು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರು, ಪಾಮರರು, ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲದವರು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಿರಿದು ಮಾಡಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಮಾನತೆ ಅಥವಾ ಹಕ್ಕುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಜನರ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಚಿಂತನೆಯು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜನರ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ತರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಕಾಸವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದಾದಲ್ಲಿ ಈ ವಾದ ಸರಿ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಸಾಂಧರ್ಬಿಕವಾಗಿ ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಘಟನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿ ಅವುಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿದ್ದಾರೆ.

4.21 ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ

ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ಸುತ್ತಿನ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕಿನ್ನರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ತಂಬೂರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಲೌಕಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚೌಡಿಕೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇವರ ಕಿನ್ನರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ಕಿನ್ನರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಮತ್ತು ದಾವಣಗೆರೆಯ ಸುತ್ತಲಿನ ಕಿನ್ನರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ಅರ್ಜುನಸ್ವಾಮಿಹಾಡು, ಹೆಬ್ಬುಲಿಗೆ ನಾನು ಕೊಟ್ಟೇನು ಭಾಸೆ, ಇಗ್ನಾವತಿ, ಲಿಂಬಯ್ಯ–ಲಚಮಯ್ಯ, ಆಸಾವತಿ–ನೀಲಸೈನ, ರಾಜಹಂಸ ಪರಹಂಸ, ಧರ್ಮಸಿಲಾರಾಜ ಮೊದಲಾದ ಎಂಟು ಕಿನ್ನರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇವರ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿಯಾದ ತಂಬೂರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತಂಬೂರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಸಂಗ್ರಹದ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನೆಗಜವತಿ, ಬೂಬೇದ ಗುಡ್ಡದಸ್ವಾಮಿ, ಕುಸುಮತಿ, ಅರಣ್ಯಗೊಮಾರ ಕತ್ತಲು ಮಾಹಾರಾಜ ಮೊದಲಾದ ಹದಿನಾರು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸುಂದಣ್ಣ–ಸುಂದಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ, ಮೊಸರಿನಪಾತ್ರೆ, ಜಾಲಿಕೊರಡು, ಬಾಳಣ್ಣಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿ, ಹೊಗೆಸೊಪ್ಪು ಮೊದಲಾದ ಒಂಬತ್ತು ಉಪಕತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಅಂಬಳಿಕೆ ಅವರ ಲೌಕಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚೌಡಿಕೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೃತಿಯು ಒಟ್ಟು ಏಳು ಚೌಡಿಕೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಇವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕತೆಗಳೆ ಆಗಿವೆ. ವಿವಿಧ ಕಲಾವಿದರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಚೌಡಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿ ಎನಿಸಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇವರು ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರೊಂದಿಗೆ ಜೊತೆಗೂಡಿ ತಂದಿರುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗೀತೆಗಳು, ಲೌಕಿಕ ಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಗೀತೆಗಳೆಂದು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕ್ಯಾತರುಲಿಂಗ, ಕಾಟಮುಲಿಂಗ, ಪಾತೇಲಿಂಗ, ಜುಂಜಪ್ಪ,

ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ, ಗಂಗೆ-ಗೌರಿ, ಉತ್ತರದೇವಿ, ಮದುವೆಹಾಡುಗಳು, ಜೋಗುಳದ ಪದ ಮತ್ತು ಒಸಗೆ ಪದ ಮೊದಲಾದವಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಇವರ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕೃತಿಯು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಂಬಳಿಕೆಯವರು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವ ಬ್ರೆಂಡಾಬೆಕ್, ಜೀಶಂಪ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಾಪಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನುಳ್ಳ ಅನೇಕ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ದೀರ್ಘವಾದ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಹರವುಳ್ಳ ರಚನೆಯೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ಇಡೀ ಸಮೂಹದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇತಿಹಾಸಗಳ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಆ ಜನರ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕವಾಗಿ ಆದರ್ಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಕೆಲವು ವಿಶ್ವಮಾನ್ಯಗುಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸುತ್ತ ಶಿಷ್ಟ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದಲೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬದಲಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರಚನ ತಂತ್ರ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸುಸಂಗತತೆಯ ಕೊರತೆ, ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭ, ಬಿಡಿ ಕಥನಕಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ಶಿಥಿಲಬಂಧ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ.

ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ಸುತ್ತಿನ ಲಾವಣಿಗಳು ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸ್ಥಾವನೆಯು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಲಾವಣಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳು ರೂಪಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಬಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡಿದ್ದ ಲಾವಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಹೊಸಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇವರು ಸಂಗ್ರಹಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟವಾದ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದವರ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಉತ್ತರದೇವಿ ಎಂಬ ಲಾವಣಿಯನ್ನು ಇವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಕರಾಕೃ, ದೇಜಗೌ, ಜೀಶಂಪ, ಕೆ.ವಿ.ಲಿಂಗಪ್ಪ, ಕರಿಂಖಾನ್ ಮೊದಲಾದವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಲಾವಣಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಲಾವಣಿಯು ಗಾಯಕನಿಂದ ಗಾಯಕನಿಗೆ, ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಮಹತ್ತರವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅಂಬಳಿಕೆಯವರು ಆರಂಭದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಜಾನಪದ ವೀಕ್ಷಣೆ ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಆ ಕಾಲದ ನವೋದಯದ ರಸ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

4.22 ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ, ಶಿಷ್ಟ ಪರಿಶಿಷ್ಟ, ಕೊರಗರು, ಹಂಪಿಜಾನಪದ, ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ, ಕುಮಾರರಾಮ, ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸ್ಥಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಮಲೆ ರವರು ತಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಜಾನಪದವು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯು ಇರುವುದು ಹೌದಾದರು ನನ್ನ ಗಮನ ಕೆಳಜಾತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪವರ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಇಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಘೋಷಿಸಿ ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಧರ್ಮವೆಂದು ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿ ಮಾನ್ಯಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೆವೋ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಶೋಧ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇಂಥ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶೋಧ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು, ಭಾರತದ ಬಗೆಗಣ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಂದು ಬಲಪಂಥೀಯ ಜನರು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಘೋಷಣೆಗಳ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ."[22] ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ, ಅವು ಕೇವಲ ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತವರ್ಗದ ಚಿಂತನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನ ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಾಗಲಿ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ

ಚಿಂತನೆಗಳು ಅರ್ಧಸತ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಬಹುಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಇವರ ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಹತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾ ಲೇಖನಾಗಳಿವೆ. ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಸಿದ್ದವೇಶ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ನಿರಶನ, ಕಂಬಳ:ಆಟವೋ ಆಚರಣೆಯೋ? ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ, ಐತಿಹ್ಯ ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಮೊದಲಾದ ಲೇಖನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾನವನಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಾವರ್ಗದೊಂದಿಗಿನ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಭಂದ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಿಂಬಿತಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ವಾರ್ಷಿಕಾ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಜೀವನವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗಿರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ ಅವರ ಒಟ್ಟು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ ಕೂಡುಕಟ್ಟು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಲೇಖನಗಳಿವೆ. ಮೈಲಾರ; ಮದುವೆ, ವಾಸ್ತು, ಜಾತ್ರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ, ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಹುಡುಕಾಟದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ; ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆ, ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರದರ್ಶನದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹೀಗೆ ಜಾನಪದದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಜನಪರ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಲಾರನ ಮದುವೆ ಕುರಿತು ಬರೆದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ "ಮೈಲಾರನ ಮೂರು ಮದುವೆಗಳು, ಆತ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಲಾದ ಶಿಲ್ಪಗಳು, ಗುಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಂಡು ಬರುವ ಅವರ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು, ಮೈಲಾರ ಪರಂಪರೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಹಂತದ ಸಂಘರ್ಷವು ವಲಸೆಗಾರ ಕುರುಬರು ಮತ್ತು ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳ ನೆಲದ ಮೇಲಿನ ಒಡೆತನಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. ಎರಡನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತ ಕುರುಬರು ಕೃಷಿ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಕಾಡಿನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಪತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಶ್ರೀಮಂತರ ವರ್ತಕರೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾದದ್ದು ವಾಸ್ತವಾವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ

ನಡುವಣ ಪುನರ್ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೋಮಾಲಿಯೇ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಕಾಸದ ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನಾಗಿ, ಅದರ ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವನಾಗಿ ಪುನರ್ ಜನ್ಮ ಧರಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಅಥವಾ ಅವರು ಮೂವರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೆಣ್ಣುಗಳೂ ಆಗಿರಬಹುದು"[23] ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅವರು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕುಮ್ಮಟದುರ್ಗ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವ ಮಹಾನ್ ರಾಜಾರಿಗಿಂತ ಜನರ ಮನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವ ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇನು ಮಹತ್ವದ ದೊರೆಯಲ್ಲ. ಈತ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸೈನ್ಯ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲ. ದೇಗುಲ ನಿರ್ಮಿಸಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕಪಂಥ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ರಾಮಸ್ವಾಮಿಯಾಗಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈತನಿಗೆ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ, ಜಾತ್ರೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಈತನಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡವೆ. ಅದರೆ ಕುಮಾರರಾಮನ ಪಕ್ಕದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ದೊರೆಯಾದ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನಿಗೆ ಈ ಯಾವ ಗೌರವಗಳು ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿಗಾರನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಇದೆ. ಕಳಕಳಿ ಇದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರವ ಸಿಗಬೇಕೆಂಬ ಸಮಾಜವಾದಿ ತುಡಿತವಿದೆ. ಇವು ಅವರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿವೆ.

4.23 ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ

ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹಾಗೂ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಗೊಲ್ಲರ, ಬೇಡರ, ಕುರುಬರ, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ, ಮುಕ್ರಿಯರ, ಗೊಂಡರ, ಕಾಡುಕುರುಬರ, ದೊಂಬರ, ಎರವರ, ಇಲ್ಲಿಗರ, ಸಿದ್ದಿಯರ, ಲಂಬಾಣಿ ಮುಂತಾದ 15 ಗಿರಿಜನರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಭಾಗಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ಯಾವ

ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಭಾಗವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗಗಳು ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಆರಂಭವಾಗಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೋ ದುತ್ತನೆ ಮುಗಿಯುವುದು ಉಂಟು ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಜನಾಂಗದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೇರಿಸಬಹುದು. ಗಿರಿಜನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು ಉಚಿತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥನ, ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟ ದೈವ, ತಮ್ಮ ನಾಯಕನನ್ನು ಕುರಿತ ಕಥನ, ನಾಯಕ ಹೆಣ್ಣು ಪಡೆಯುವ ಕಥನ, ತಮ್ಮ ಕುಲಕಸುಬಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಕಥನಗಳು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಕಲನದ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ.

ಗಿರಿಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಬದುಕಿನ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಗಿರಿಜನರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಶಿಷ್ಟದ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸು ಗಿರಿಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೃಜನ ಶೀಲತೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂಬ ಆತಂಕವನ್ನು ಲೇಖಕರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಅದೇ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಇನ್ನೊಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹೋದರೆ ಆ ಮಾರ್ಗ ತಪ್ಪಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ನಿಜವು ಹೌದು. ಈಗ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಗಿರಿಜನ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅತಂತ್ರಗೊಳಿಸಿವೆ. ಕಾಡಿನಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸ್ಥಿತ್ಯಾಂತರಗಳು ತಲೆದೋರಿ ಗಿರಿಜನರಿಗೆ ಪೆಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಕಾಡಿನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅವುಗಳ ಹಕ್ಕು. ಈಗಿನ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥರ ನೀತಿಗಳು ಗಿರಿಜನರನ್ನು ಅವನತಿಯ ದಾರಿಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ಆತಂಕವು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗಿರಿಜನರನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆತಂಕವನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೂ ಬಹು ಚರ್ಚಿತವಾದದ್ದು. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಏಕರೂಪದ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಮುರಿದು,

ಇದುವರೆಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬಹುಜನ ವರ್ಗಗಳ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ನಾಡಿನ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. "ಇಡೀ ರಾಮಾಯಣ ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ರಾಮನ ಪಯಣವೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ತವಕದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಮಹಾಭಾರತ ಅಂತಹ ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ತವಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಂಡು ಒಂದು ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮೂಲತಃ ಅಲೇಮಾರಿಗಳು ಭೈರಾಗಿಗಳೂ ಆದ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರರು ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ತವಕದಲ್ಲಿ ಇರುವವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತುವೇ ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂತಹದ್ದು. ಇರುವುದನ್ನು ವೈಭವಿಸುವ ಲಿಖಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೊಟ್ಟರೆ, ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ತುಡಿಯುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಜೀವನ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿವೆ."[24] ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಉಳ್ಳವರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಹನುಮಂತ, ಏಕಲವ್ಯನಂತಹವರನ್ನು ತನ್ನ ಮೃಗಾವಲಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದೋರಣೆಯಿಂದ ರಕ್ತ ಹರಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ನೆಲದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಜನಪರವಾಗಿದ್ದು ರಕ್ತ ರಹಿತವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಜೀವನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಿಂದ ಲೇಖಕರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿದ್ದ ಶರಣರ ಚಳುವಳಿ ಕ್ರಮೇಣ ಒಂದು ಜಾತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಹತಾಶೆಗೊಳಗಾದರು. ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಗೂಡಿಸಿ ಮುನ್ನಡೆಸಿದವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರರು. ಅವರು ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪುನರ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಧರ್ಮದೊಳಗಿನ ಹುಳುಕುಗಳನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡಿದರು. ಈ ದೆಶೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಪಾದಕರು ಶರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಜನಪದರು ನಡೆಸಿದ ಸಂವಾದವನ್ನಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಒಳನೋಟಗಳು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು

ನೀಡಿವೆ. ನಿಜವಾದ ಶರಣರು ಯಾರೆಂಬುವುದನ್ನು ಅರಿತಾಗ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ.

ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ತಿಮ್ಮಪ್ಪಗೊಂಡ ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಲ್ಯಾಣಿಯವರು. ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ, ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಲವು ಘಟನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತೊಡಕಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಗೊಂಡರಿಗೆ ಅದು ಅವರ ರಾಮಾಯಣ. ಮೂಲ ರಾಮಾಯಣ ಒಂದಿದೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಹಠವಿಲ್ಲ. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಸೀತೆ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಬಯಸಿದಾಗ ರಾಮ ಅದನ್ನು ತರಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಸೀತೆ ನೀನು ರಾಮನು ಅಲ್ಲ, ನನ್ನ ಗಂಡನು ಅಲ್ಲ, ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ನನಗೂ ನಿನಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಸಹಜವಾದ ಕೋಪ, ಮುನಿಸು, ಗೊಂದಲು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದೇ ಗೊಂಡರ ಅನನ್ಯತೆ. ಈ ಕೃತಿ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಇರುವ ಹಲವಾರು ರಾಮಾಯಣಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತಾ ಏಕಸೂತ್ರದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನ ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಹುರೂಪಿ ರಾಮಾಯಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರಾಮಾಯಣಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಇವೇ ಎಂಬುವುದನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ದೇಶಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರ 'ನೃಪತುಂಗನ ದೇಶಿ' ಎಂಬ ಲೇಖನವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಮತ್ತು ಕವಿ ಚರಿತೆಕಾರರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಕಟ್ಟಬಲ್ಲ ಆಕರವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಚಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

60 ರಿಂದ 80ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವೈಭಿವಿಕರಿಸಿದರೇ ವಿನಃ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರಿತೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಇದುವರೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತೆ, ಜನಪದರನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಇತಿಹಾಸ ಕಥನ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅರ್ಧಸತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಮಾರ್ಗ ಶೈಲಿಯ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ದೇಶಿ ಕಥನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸೊಗಸನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಆಡುವ ಜನರ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ವಿವೇಕವನ್ನು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗಕಾರನು ದಾಖಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಮಹಾ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಭೂಯಿಷ್ಠ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಕನ್ನಡದ ಸೊಗಸನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಗಮನವೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯದಾತರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಮೇಲಿತ್ತು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಂಪ, ರನ್ನನಂತಹವರು ಕೂಡ ದೇಶಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತ್ರುತವಾಗಿ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾದರು. ಮುಂದೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. "ನಮ್ಮ ದೇಶಿ ಕವಿಗಳಿಗೆ ರಾಜರ ಆಸ್ಥಾನದಗೊಡವೆಯಾಗಲಿ ಅವರ ರಣರಂಗದ ಭೀಭತ್ಸ ವಿವರಗಳಾಗಲೀ ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಲ ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳನ್ನೇ ಕಾವ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಮೂಲ ಆಶಯಗಳನ್ನು, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ನಾವು ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯದ ಮೊರೆ ಹೊಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ."[25] ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳು ಆಳವಾದ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಮಿಳಿನ ತೋಳ್ಕಾಪಿಯಮ್ ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಲೇಖಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳು, ನಿಸರ್ಗಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಗೀತೆಗಳು, ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಪಶುಪಾಲನೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥನಗಳು, ನಾಗಾರಾಧನೆ ಮುಂತಾದ ಆಚರಣಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರುವ ಗೀತೆಗಳು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ ಶೆಟ್ಟರವರು ನೀಡಿರುವ 'ಶೆಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ಅಲ್ಲಿನ ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯಿಂದ

ಪ್ರೇರಣೆಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅಂತಹ ಪ್ರಾಚೀನ ದಾಖಲೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಕೊರಗು ಅವರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕವೆಂಬ ಶಬ್ದ ಅನೇಕ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಪದಗಳು 'ಗಾಥಾ ಸಪ್ತಶತಿ' ಮತ್ತು 'ಗ್ರೀಕ ಪ್ರಹಸನ' ಮೊದಲುಗೊಂಡಂತೆ ಹಲವು ಕಡೆ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯು ಕ್ರಿಸ್ತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ 200ಕ್ಕೆ ಪೈರಾಗಿ, ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗಿಡವಾಗಿ, ಕಪ್ಪೆ ಅರಭಟ್ಟನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಮರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತೆಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಂಶೋಧಕರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರ.ಶ.ಪೂ 1500ರಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡ ಏಕ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಆಗಿನಿಂದಲೇ ಮೌಖಿಕ ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಡೆದಿರಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ "ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಲ ಅಂದಾಜು ಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರ.ಶ.ಪೂ. 200ಕ್ಕಾದರೂ ಹೋಗುತ್ತದೆ."[26] ಕ್ರಿ.ಶ 1160ರಷ್ಟು ಹಿಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ವೀಣೆ ಮತ್ತು ಕೊಳಲು ನುಡಿಸುತ್ತಾ ಅಲೆಮಾರಿ ಗಾಯಕರಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಭಜನೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಡುಗಾರರನ್ನು ಅಗಿನ ಕವಿ ಪಂಡಿತರು ಕೀಳಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಶೂದ್ರರು, ಅಸ್ಪೃಶರು ಆಗಿದ್ದ ಹಾಡುಗಬ್ಬದ ಜನರ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಬೆದಂಡೆ ಚತ್ತಣಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. "ಇವರೆಲ್ಲ ಹಾಡುವ ಕಥನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟ ದೈವಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕ ನಾಯಕಿಯರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಯಾಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆಗೈದ, ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ ಬಲಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇರಬಹುದು. ಅವರ ಎಲ್ಲಾ ಕಥಾ ನಾಯಕರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶೂದ್ರ ಅಥವಾ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದವರು."[27] ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚತ್ತಾಣ, ಬೆದಂಡ, ಒನಕೆವಾಡು, ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮತ್ತು ಅಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಆಗಿನ ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕರು ಅಥವಾ ಅಲೆಮಾರಿ ಗಾಯಕರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಂಡಿತೋತ್ತಮರು ಕೀಳಾಗಿ ಕಂಡಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೇ ಕನ್ನಡ ಕವಿ ಚರಿತಾಕಾರರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೂ ಜನಪದರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ; ಹೇರಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಆಳದಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಸಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ ದಲಿತ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ಅಸ್ಪೃಶತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಣೆ

ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾದ ಪಾಲುಬೇಕು ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಸಿದರು. 80–90ರ ದಶಕದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೋಸ್ಕರವಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಕಾಲಘಟಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ. ಇದರಿಂದ ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಬೆಳಕಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬೇರುಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯ ಟೊಳ್ಳಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿರಿಮೆ ಬೇಕು ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ದೇಶಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

4.24 ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿದ್ದ ಕಿ.ರಂ. ಇವರು ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ಮೇಷ್ಟ್ರರಾಗಿದ್ದರು. ಹೆಚ್ಚು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಯ ವಕ್ತಾರರಾಗಿ ಉಳಿದರು. ಕಾವ್ಯಜಂಗಮರಾಗಿ ಬದುಕಿದರು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ: ಕುಲ ಸ್ಥಾಪನೆಯತ್ತ ಮತ್ತು ಸಮಾರೋಪ ಭಾಷಣದ (ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ) ಲೇಖನ ರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ.

ಇವರ ಲೇಖನದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ, ಪವಾಡ, ಕುಲ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದದು. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವರು ಸಂಪಾದನಾ ಕೃತಿಗಳು, ಗಾಯಕರು, ನೀಲಗಾರರು, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು, ಪರಂಪರೆ, ಆಚರಣೆಗಳು, ಜಾತ್ರೆ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾದ ಬೊಪ್ಪೆಗೌಡನ ಪುರ, ಕಪ್ಪಡಿ, ಚಿಕ್ಕಲ್ಲೂರು ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಅವರು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಇವರೆಡನ್ನು ಸಮ್ಮಿಲನಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಜನರ ನಿಜವಾದ ಜೀವನ ವಿಧಾನವೇ ಆಗುವ ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಕ್ರಿಯೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ, ಸಾವಯವಾಗಿ, ಜೈವಿಕವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಪ್ಪಡಿ ಜಾತ್ರೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ಬಹಳ ಪ್ಲೆಕ್ಸಿಬಲ್. ಅನೇಕ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಪ್ರಕಟಿಸುವಂತಹ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಈ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿದೆ."[28] ಕಿ.ರಂ. ಅವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಕೇವಲ ಪ್ರೀತಿಯ, ಆಸಕ್ತಿಯ

ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬದುಕನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡವರಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯಜಂಗಮರಾಗಿದ್ದ ಅವರು ಕಾವ್ಯ ಮಂಡಲದ ನಿರ್ದೇಶಕರಾಗಿದ್ದರು. ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಮಕಾಲಿನ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಕಾಸ ಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಇವರು ಕಟ್ಟಿದರು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ.

ತಾಯಿ ಒಬ್ಬಳು ಮಗುವನ್ನು ಆಡಿಸುವಾಗಲೇ ಕಾವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಲ್ಲ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಒಳಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಿ.ರಂ. ಅವರು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗಾಯಕ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಗಾಯಕ ಎಂದು ವಿಭಜಿಸದೇ ಎಲ್ಲಾ ನೀಲಗಾರರು ಸೇರಿಯೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಕೇವಲ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವಂತಹದ್ದಾಗಿದೆ.

12ನೇ ಶತಮಾನದ ಬಸವಣ್ಣನ ಚಳುವಳಿಯು ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಠೀಯವಾಯಿತು. ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಮರು ಬಂಡಾಯವೇ ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ. ಹೀಗಾಗಿ "ಚಳುವಳಿಗಿಂತ ಒಂದು ಕುಲ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಚಳುವಳಿಯಾಗಲಾರದು. ಕುಲ ಕುಲದ ಒಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಕಥೆಯಿದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಕುಲದ ಸಂಗೋಪನೆ"[29]ಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಗಿಂತ ಕುಲದ ಕಲ್ಪನೆ ಒಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ, ವಲಯಗಳು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಕುಲದ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ನಾಯಕತ್ವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ತಂದು ಕೊಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ತಿರುಳು ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಪೊಟೆನ್ಷಾಲಿಟಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು. ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾದ ಎದುರು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕಿ.ರಂ. ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ತೊರೆದು ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗಿರುವ ಶೂದ್ರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರರ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಹೊಸ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ದಕ್ಕಿವೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪವಾಡಗಳ ಕುರಿತು ರ್‍ಯಾಶನಲಿಸ್ಟ್ ಆಗಿ, ಒರಟು ವಿಚಾರವಾದಿಯಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬಾರದು ಎಂಬ ನಿಲುವುಳ್ಳ ಕಿ.ರಂ.ಅವರು, ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಬಗೆ ಬದುಕಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದುದು. ಪವಾಡಗಳು 1.ಸಮುದಾಯಿಕವಾದ ವಾಸ್ತವತೆಯೇ ಅರ್ಥ ಸೂಚಿಯಾಗಿವೆ. 2.ಅಸಹಾಯಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಯೋಚನೆ 3.ಪವಾಡಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಾನವೀಯ ಕಲ್ಪನೆ ಸುಳಿವು ಮುಖ್ಯ. ಹೀಗೆ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕಿ.ರಂ.ಅವರು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲರು. ಗಾಂಧೀ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ, ವಿಧಾನಸೌಧ ಕಂಪ್ಯೂಟರ, ವೈದ್ಯಲೋಕ, ಷೇರುಪೇಟೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಪವಾಡವಾಗಿ ಕಂಡರೇ ಅಚ್ಚರಿಯಿಲ್ಲ. ಪವಾಡಗಳಿಲ್ಲದೇ ಯಾವುದೇ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲ. ಕಿ.ರಂ.ಅವರು ದಟ್ಟ ಎಡಪಂಥೀಯ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಳ್ಳವರು. ಈ ನಿಲುವುಗಳ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಕ್ಷಗೊಳಿಸಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಸಿದ್ದಾಂತಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ತಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸರವನ್ನು, ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಪ್ರೀಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವು ಬೌದ್ಧಿಕ ಖಚಿತತೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಕುರಿತು ಕಿ.ರಂ.ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ಜಾನಪದ ವಿದ್ವತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ವಿವೇಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದರೆ ಶೇ.ಎಪ್ಪತ್ತರಿಂದ ಎಂಭತ್ತರಷ್ಟು ವಿದ್ವತ್ತು ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನೆ ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ ವಿಚಾರವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹಾಗೇಯೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾದ".[30] ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಜನ ಸಮುದಾಯ ಆಶೋತ್ತರವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನೋಡಲಿಲ್ಲ ಜಾನಪದರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೊ, ದೇಶಿ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೊ, ಲಯ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೊ, ಆಚರಣೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೂತ್ರ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯ ಕನ್ನಡಕದಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಿ.ರಂ. ಅವರು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ್ದಲೆಲ್ಲವು ಅಲ್ಲಿದೆ. ಸೂಫಿ, ನಾಥ, ಬೌದ್ಧ ಇತ್ಯಾದಿ. ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಪಡೆಯುವ, ಬೇಡಾದ್ದನ್ನು ಬೀಡುವ, ಬಿಟ್ಟು

ಕಟ್ಟುವ ಆಯ್ಕೆಗಳಿವೆ. ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗೂ ಆಯ್ಕೆಗಳಿದ್ದರೂ ಆ ಆಯ್ಕೆಗಳು ತುಂಬಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುದು. ಆಯ್ಕೆಗಿಂತ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅವರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಲಕ್ಷಣ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣರಾಹಿತ್ಯವೇ ಇದರ ಲಕ್ಷಣ. ಲಕ್ಷಣಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣಾರಾಹಿತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲ ಧಾತುಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿವೆ. ಇದು ನಿಜವಾಗಿಯು ಪರ್ಯಾಯ ಮೀಮಾಂಸೆ."[31]ಯಾಗಿದೆ. ಕಿ.ರಂ. ಅವರು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಮುದಾಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಕುರಿತು ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದವರು. ಜನಪದರಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಿತ್ಯ ಜೀವಂತವಾದ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ನಿತ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸವಾಲು, ಮನುಷ್ಯ ಧರ್ಮದ ಆವಿಷ್ಕಾರ, ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಶಿಷ್ಟ ಜನಪದಗಳೆರಡರ ಒಗ್ಗೂಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರತೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಬೇಕು. ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಇರದೇ ಕಳೆದ 20–30 ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದೆ. ಇಂದಿನ ನರಪೇತಲ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣ."[32] ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ನೋಡುವುದನ್ನು ಕಿ.ರಂ.ರವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಪಠ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಶಾಲ ನೋಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಧ ಸತ್ಯದಂತಿರುವ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇದರಿಂತ ಜೀವಂತಿಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಿ.ರಂ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಿ ಒಂದೂಗೂಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಜಡೆಗಟ್ಟಿದಾಗ ಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗ ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನ ಸಮುದಾಯ ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿತು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಆ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮತೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿತು. ಕನ್ನಡ ಸಂವೇದನೆ ಕೇವಲ ಮತೀಯ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ನಮಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಒಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಬರಹ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಿಗದೇ ಜನರಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬ ಜನಪದರ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಕಿ.ರಂ. ಅವರ ಒಟ್ಟು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ನೋಡಬಹುದು.

1. ಕಿ.ರಂ. ತಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಹೋಲಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠ ದೇಶಿಯತೆ ಇದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾನವೀಯ ಗುಣವಿದೆ. ಇವರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ದೇಶಿಯ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾನವೀಯ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. (ನೀಲಗಾರರನ್ನು ಹೋಮರನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುದೇವರ ಗುಹೆಯನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋನ ಗುಹೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ) ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ ಕನ್ನಡ ದೇಶಿಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಪ್ರವಹಿಸಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಂಡು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

2. ಕಿ.ರಂ.ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕೇವಲ ಪ್ರಕಟಿತ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ, ಪಠ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಇಡೀ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಜಾತ್ರೆ, ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳು, ಭಕ್ತರು ಗಾಯಕರು ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ವಿವಿಧ ಧಾರೆಗಳು ಪಂತಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅವರದು ಈಡಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ಣ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ. ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು ಸಂಪಾದಕನನ್ನು ಮೀರಿ ಗಾಯಕನ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜನಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದೆ. ಬರಹ ಲೋಕದ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಬದುಕು ಮಹತ್ವದೆಂದು ನಿರುಪಿತವಾಗಿದೆ.

3. ಕಿ.ರಂ.ಅವರು ಜನತೆ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅದರ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಜಾತ್ರೆ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ದೇಶಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬದುಕಿನಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಇವು ಮಂಟೇ ಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರಬಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ವಿವೇಕವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

4. ಕಿ.ರಂ.ಅವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ, ಮುರಿಯುತ್ತಾ, ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿ ಪರ್ಯಾಯ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

4.25 ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ

ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮೊದಲನೇಯದಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯೋಜನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತ ವಿಶ್ವಸ್ಥವಾದ ಈ ರೀತಿಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನಗಳ ಮೇಲೆ 'ಮಿಲ್ಮನ್ ಪ್ಯಾರಿ (Making of Homoric Verse) ಮತ್ತು ಅಲ್ಬರ್ಟ ಲಾರ್ಡ್'ನ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವರು. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮುರಿದು ಹಾಕಿದವರು ಯುಗೋಸ್ಲೋವಿಯಾದ ರೈತರಾದ 'ಕಾರ್ಲ ಹುಸೇನಿ ಮತ್ತು ಆಗ್ರೋ ಮೆವ್‌ದಿಕ್' ಇವರು, ಇಬ್ಬರು ಜನಪದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಗಾಯಕರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಯೂರೋಪಿನ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರು. ಯೂರೋಪಿನ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಪ್ರಭಾವವು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟವನ್ನು ತದ್ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಿವೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ಮುಗ್ಧ ಮತ್ತು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವು ನ್ಯೂಟನ್‌ನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದಾದ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು, ವೈಚಾರಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿಸುವ, ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ಹೊಸ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ಅವರು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. "ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಬಹುದಾದ ಕೃತಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ಏಕೆ ಸೇರಕಾಗ್ತಾಯಿಲ್ಲ ಅಂತೆಂದರೆ. ಈ ಒಂದು ಕಾವ್ಯದ ಹಿಂದೆ ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಯ ಇರುವ ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರುವ ಒಂದು Self Conscios Litrerary Culture ಅನ್ನೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡ್ತಾಯಿಲ್ಲ". (ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ದೇಶಿ ಕಥನ, ಪುಟ 42) ಎಂಬ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕದ ಸರಳ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು "ಒಂದು ಘಟ್ಟದ ಆಚೆಗೆ ಫೋಕ್ ಮತ್ತು ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್, ಟ್ರೈಬ್ ಆಂಡ್ ಕಾಸ್ಟ್ ಇವೆರಡು ಬೆರೆತು ಹೋಗುವ ಒಂದು ವಿರಾಟ ಸಂಕರದ ವಿದ್ಯಾಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ".[33] ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ, ಇದು ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಕೇಂದ್ರದ ಹೊರಗಡೆ ಇರುವ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುವ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗಿನ ಆಶಯ ಮತ್ತು

ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಬಂದ ತಕ್ಷಣ ಅವರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಮಹಾ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಪರಂಪರೆಯೇ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುನೊಡನೆ ಅಲ್ಲಿ ಗೋರಖನಾಥ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕರು ಅಲ್ಲಮನೊಡನೆ ಹಾಜರಾಗುತ್ತಾರೆ.

"ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೀವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ನೀವು ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಕನ್ನಡದ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಡೆಗೆ ಮಾಡೋಕಾಗಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಿತಿ ಏನಂತೆಂದರೆ, ತಾವು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಸೀಮಿತ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಅಂತ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ರೆ ಅದು ಹಾಗಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿಂದ್ಲೇನೇ ಜಾನಪದ ಅನ್ನೊದು ತನ್ನ ಜಾನಪದೀಯತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಮುರ್ಕೊಂಡು ಹೊರಬರುವ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷಿ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡ ಒಂದು. ಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವಿರಾಟ ನಾಟಕ ಅಂತಹ ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದಾದರೆ ಈ ವಿರಾಟ ನಾಟಕದೊಳಗಡೆಗೆ ಕೆಲವು ತತ್ವಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ ಅಂತ ಹೇಳುವುದಾರೆ ಕೆಲವು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಅಂತ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿ ಆ ರೀತಿಯ ಒಂದು ಪಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೇನೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂನು ಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ನೇರವಾಗಿ ಇದೆ."[34] ಇಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಭಾರತದ ಶೈವ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಭಾರತೀಯ ಮಟ್ಟದ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಆಶಯ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಜಾತಿಸೂಚಕ, ಅವಮಾನದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಆತ್ಮ ಗೌರವದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಥನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡೋಕಾಗಲ್ಲ ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್.ಹೇಳಲು ಕಾರಣ ಅವರಿಗಿರುವ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ನಂಟು ಮತ್ತು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಮಾನವೀಯ ಕಾಳಜಿಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿರುವ ಕಲಾವಿದರ ಬಗೆಗೆ ಮಾನವ ಕುತೂಹಲದ ಮಾಹಿತಿ ಆಧಾರಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕಿಂತ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕಥನಕಾರರು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಚಾರ

ವೈಚಾರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಬೀರಿರಬಹುದಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಬಹುದು.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "ವಿವಿಧ ದಾರೆಗಳು ಈ ಗೃಹಸ್ಥ ದಾರೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಡದಾಡಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಶಿಷ್ಯರುಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೂಢಿಯನ್ನು, ಇಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ".[35] ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಕಾರ್ಯವು ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ ಅದ್ವೈತವಾದ ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭೀಮಾಬೋಯಿ (ನಿರ್ವೇದ ಸಾಧನ), ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ನಾರಾಯಣಗುರು, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ನವನಾಥ ಸಿದ್ಧರ ಶೈವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ರವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ದಲಿತ ಅದ್ವೈತಿ ಎಂದು ಕನ್ನಡ ನೆಲದ ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜಗದ್ಭಾರತದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ರವರು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜಾಡು ಬಿಟ್ಟು ಅವೈದಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಧಾರೆಗಳತ್ತ ಹೊರಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರವರು 'ವಿಸರ್ಜಿತ ಲೋಕಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದಂಗೆ ಕೊರ'ನ ಲೇಖನವನ್ನು ಕಥನ ಕಸಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಜೀವನದ ಘಟನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇಟ್ಟು ಕಸಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಆಂತರಿಕ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಕಥನ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲು ಎಂಬ ಕಥಾ ಭಾಗವಂತೂ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಜಾನಪದೀಯ ಪುನರ್‌ರಚನೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಯಾವುದನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿತ್ತೋ, ಆ ವಿಸರ್ಜಿತ ಲೋಕಗಳಿಂದ ಮೂಡಿ ಬಂದ ದಂಗೆ ಕೊರ"[36] ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಶೈವ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಆಂತರಿಕ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಕಥನಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯೊಂದಿಗಿನ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ ಯಾವುದನ್ನು, ಏಕೆ ವಿಸರ್ಜಿಸಿತು

ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಗತ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡಿತು. ಅದು ಜನಾಂಗವೊಂದು ಸಮಗ್ರ ಏಕೀಕೃತತೆ ಸಾಧಿಸುವ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಭಕ್ತಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ದೃಢೀಕೃತ ಪವಿತ್ರ ಪಠ್ಯದ ಅಗತ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ಸ್ಥಿರೀಕರಣಗೊಂಡಿತು. ಆಗ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಜೊತೆಗೆಯಿದ್ದು ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನತೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿಂತ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಹಾಮನೆ, ಕಲ್ಯಾಣಗಳನ್ನು ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಂದೇಹವಾದಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಕಲ್ಯಾಣದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಮರುಬಂಡಾಯವನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ರವರು ಕಲ್ಯಾಣದ ಪರೀಕ್ಷಾಯಾತ್ರೆಯಾಗಿ, ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರಿಗೆ ಆತ್ಮಪರೀಕ್ಷಾಯಾತ್ರೆಯಾಗಿಯೂ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅನುಭಾವಿಯ ಕಾವ್ಯವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆಯ ಒಡಲಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಶೂನ್ಯಸಿಂಹಾಸನವನ್ನು ಏರಿದರೆ, ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ನೀಲಮ್ಮನವರೇ ವಿಸರ್ಜಿತ ಲೋಕವಾದ ಹರಳಯ್ಯನ ತಿಪ್ಪೆಯಿಂದ ತಂದ ರುಂಡ-ಮುಂಡಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಉರಿಗದ್ದಿಗೆಯ ಮೇಲಿಡುತ್ತಾರೆ. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಕ್ಕಿಂತ ಉರಿಗದ್ದಿಯ ಘಟನೆ ಅಸಂಗತತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ರವರು ಪ್ರತಿಮೆ ಆಶಯಗಳ ಮೂಲಕ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. "ಜಗತ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಲು ಪೂರಾ ಪ್ರತಿಮೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಮೋಹಕನಾಟ್ಯ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದಿಂದ ಅಲ್ಲಮ ಪಡೆದಿದ್ದು ಅಥವಾ ಇಡೀ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿ ಪಡೆದಿದ್ದು ಬೆಳಗು, ಪ್ರಕಾಶ, ಉರಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಜಂಟಿ ಪ್ರತಿಮಾವಳಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಂತೂ ಬೆಳಕಿನ ತತ್ವ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಬಹುಮುಖಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಒಂದೇ ಪ್ರತಿಮೆಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಬೆಳಕಿನ ಉರಿಗೆ".[37] ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಜ್ಯೋತಿ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗವು ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗದೆ, ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗದ ತತ್ವ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವಾದಿಯಾದ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಬೆಳಕಿನ ಉರಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕುರಿತ ಒಳನೋಟದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಜಾನಪದೀಯ ಪುನರ್‌ರಚನೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿರುವ ಡಿ.ಆರ್.ರವರು ಜಾನಪದ ಅನುಭಾವಿ ಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಭಾರತದ

ಶೈವ ದರ್ಶನಗಳೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯೊಂದಿಗೆ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಡಿ.ಆರ್.ಅವರಿಗೆ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಕುರಿತ ಕುತೂಹಲ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎಂಬ ಮೇಲು ಕೀಳಿನ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿತ ಲೋಕದ ಪ್ರತಿಭೆಯೊಂದು ಚಲನಾಶೀಲಗೊಳಿಸಿದ ಕಥನವನ್ನು ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು, ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಬದುಕಲು, ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಜೀವಂತಿಕೆಯಿಂದ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತ ಜೀವಪರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡುವ ಹುಡುಕಾಟವಿದೆ.

4.26 ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್

ಇತಿಹಾಸ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಹಿತೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಈ ಕೃತಿಯ ಅಂತರ್‌ಪಠ್ಯೀಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು 1.ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು. 2.ಮತಾಂತರ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ. 3.ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಪರೀಕ್ಷೆ. 4.ರೂಪಾಂತರ ಮತ್ತು 5.ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲನ್ನು ದಲಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನಡೆದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಸಮಗ್ರ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಎಂದು ಸಿ.ಎನ್.ಆರ್. ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. 12ನೇ ಶತಮಾನದ ಜನಚಳುವಳಿಯೊಂದು ಸ್ಥಾವರವಾಗಲು ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಚಳುವಳಿ, ಸಂಘಟನೆ, ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದವು ತಾನು ಉಳಿದು ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಗುರುತಿಗಾಗಿ ಲಾಂಛನ, ಚಿಹ್ನೆ, ಪ್ರತೀಕ, ಲೋಗೊಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲ ಕಾಲದ ನಂತರ ಈ ಸಂಕೇತಗಳೇ ವಾಸ್ತವಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾನವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಕೇತಗಳ ಅವಶ್ಯವಿದೆ. ಸಂಕೇತಗಳಿಲ್ಲದೆ ಅವು ಬದುಕಲಾರವು ಮುಂದೆ ಸಂಕೇತಗಳೇ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ತತ್ವವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತವೆ.

ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೀರಶೈವ ಮತಗಳಿಗೆ ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮದ್ಯ, ಮಾಂಸಗಳು, ತ್ಯಜಿಸಲು ಪಡುವ ಮಾನಸಿಕ, ದೈಹಿಕ, ತುಮಲಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಲೇಖಕರು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. (ರಾಜಾವಳಿ ಕಥೆಯ ಒಕ್ಕಲು ದ್ವಿಜರು, ಲಂಕೇಶರ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಜಾನಪದ ಮರಿಯಮ್ಮನ ಕಥೆ) ಆದರೆ ಲೇಖಕರು ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮೀರುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಹಾರದ ಹಕ್ಕಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜಂಗಮರು ಅವಮಾನವೆಂದು ತಿಳಿದ ಮಾಂಸದ ಗಂಟು ಮತ್ತು ಸುರಾಯದ ಗಡಿಗೆ, ಸತ್ತೆಮ್ಮೆ ಕರುಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನದ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಫಲಾರದಯ್ಯನ ಕಥೆಯನ್ನು ಬೈಬಲ್‌ನ ಏಬ್ರಾಹಾಂ ಐಜಾಕ್, ಭಕ್ತ ಸಿರಿಯಾಳ, ಸಿರಿಯಾಳ ಪಾಪಣ್ಣ, ಭಕ್ತ ಕಬೀರನ ಕಥೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾ ಪುತ್ರ ಬಲಿದಾನ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಆಶಯವೆಂಬುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ನಾಟಕೀಯ ಅಂಶದಲ್ಲಿ ಬಾಲಕಿಗಿಂತ ಬಾಲಕನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ನೀಡುವ ಶಿಷ್ಟ-ಜಾನಪದ, ಪೌರ್ವಾತ್ಯ-ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಮಾಜಗಳು ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಕೆಂಪಾಚಾರಿ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮತ್ತು ನಾಥಪಂಥದ ಸಾಧನೆಯ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ, ಕೋಟಿಚನ್ನಯ್ಯ, ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತು, ಸಂತಾಲರ ಬಿಂಟಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಭಾರತದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಏಕದೈವ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಸಿ.ಎನ್.ಆರ್.ರವರು ಮಲೇಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಭಾರತೀಯ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಜನಪದರ ಕಥನವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಲು ಕಾರಣ ಆ ಕಥನದೊಳಗಿರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಆಶಯಗಳು. ರಕ್ತ ರಹಿತ ಪಂಥಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ, ಸಹಬಾಳ್ವೆಗಾಗಿ ತಹತಹಿಸುವಿಕೆ, ರಾಜಿ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರೇರಕವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಕಥನವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ, ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ವೈಭವಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

"ದೈವೀಕರಣ, ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಂತ್ರ-ತಂತ್ರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ದೀಕ್ಷಾವಿಧಿ ಇವೆಲ್ಲವು ಈ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕನನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೆ ಏರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಯವರ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವ ಜನ್ಮದ ಫಲ, ದೇವತಾನುಗ್ರಹ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿ ಹೀಗಳೆದರೆ, ಕೆಳಜಾತಿವರೂ ದೈವಿಕರಣದ ಮೂಲಕ ಅವರುಗಳ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು ಅದೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ದೈವಿಕರಣಕೊಳ್ಳಪಡಿಸುವ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಜಾತಿಗಳ ಶ್ರೇಣಿಕರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳ ಮಾನವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಾದಪ್ಪ 'ಮಾದಪ್ಪ'ನಾಗಿಯೇ ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾದೇಶ್ವರನಾಗಿ, ಶಿವನ ಅವತಾರವಾಗಿ ಅನೇಕ ಭಕ್ತರನ್ನು ಪಡೆದು ತನ್ನ ಪಂಥವನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ."[38] ಲೇಖಕರ ಈ ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ ಅಂತರ್‌ಪಠ್ಯೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ, ದೇವಚಂದ್ರ ತನ್ನ ರಾಜಾವಳಿ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪನನ್ನು ಮಾದರ ಹುಡುಗನಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾದ ಎಂದೇ ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಈತನ ಸಾಧನೆಗೆ ಕಾರಣ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಕೆಳಜಾತಿಯವರ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ಕಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಸಮುದಾಯದ ನಾಯಕರನ್ನು ದೈವಿಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮಾನವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೂಲೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮಾದಪ್ಪನ್ನು ಮಾದೇಶ್ವರನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಜನಪದ ಕಥನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು, ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಮೀರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಾದಪ್ಪನೆಂಬ ಬಿಡಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಮಾದೇಶ್ವರನೆಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕತ್ವದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸಮೂಹವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಶೈವ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮಾದೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಜಾತಿ ಸ್ಮರಣೆಯುಳ್ಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಉರಿಚಮ್ಮಳಿಗೆ ಪ್ರಸಂಗ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಪಠ್ಯಗಳು-ಪುರುಷಪಠ್ಯಗಳು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ತಳುಕು ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಸಿರಿಪಾಡ್ದನಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಲಾರಿಹಾಂಕೋ ಮತ್ತು ವಿವೇಕರೈ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ

ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಗಾದ್ರಿಪಾಲನಾಯಕನ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ, ಪ್ರಭಾಕರ.ಎ.ಎಸ್. ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಪಠ್ಯದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಸಿ.ಎನ್.ಆರ್.ರವರು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಸ್ತು, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕಥನಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾ, ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಸಂವೇದನೆ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತವಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯರಿಂದ ಅಥವಾ ಪರುಷರಿಂದ ರಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಾಙ್ಮಯವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀ ಅಥವಾ ಪುರುಷ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸತ್ಯದೂರ: ಈ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಗ್ರಹಿಕೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ದರ್ಶಿಸಿರುವಂತೆ ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ಹಾಗೂ ಪುರುಷತ್ವ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ".[39] ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಲಿಂಗ, ಧರ್ಮ, ಜಾತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮೀರಿದೆ. ಯಾವುದೇ ರೂಪದ ಕೃತಿ ಯಾರಿಂದಲಾದರೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗರಲಿ ಅದು ಒಳ್ಳೆಯದೋ, ಕೆಟ್ಟದ್ದೋ, ಮಾನವಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೋ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಿ.ಎನ್.ಆರ್.ರವರು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಲಿಂಗಭೇದದಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ಮಾನವಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ.

ಸಿ.ಎನ್.ಆರ್. ಅವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

1.ಇವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಅಂತರ್‌ಪಠ್ಯೀಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

2.ಇವರು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಾಗ ಕೇವಲ ಆ ಕೃತಿಯ ಆಶಯ-ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ಆ ಕೃತಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವ ರಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

3.ಇವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಶಿಷ್ಟ-ಜಾನಪದ, ಲಿಖಿತ-ಮೌಖಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ-ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಪೌರ್ವಾತ್ಯ-ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಎಂಬ ಸರಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೇ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

4.ಇವರ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ, ರೂಪಾಂತರ, ಭಕ್ತ ಪರೀಕ್ಷೆ, ದೈವೀಕರಣ, ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

5.ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸಿ.ಎನ್.ಆರ್.ಅವರು ಸ್ಥಳೀಯ ನೆಲೆ, ಭಾರತೀಯ ನೆಲೆ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಕಾವ್ಯಗಳ ಆಂತರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು, ಸಮುದಾಯದ ಅನನ್ಯತೆ, ಮಾನವಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

4.27 ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ

ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ಇವರು ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪ ಮೊದಲಾದ ಸಂತರನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದನ್ನು ಭೌತಿಕವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಾವರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಜಂಗಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಜೀವಂತ ಚೈತನ್ಯಗಳಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯೂ ವಚನ ಸಂಗೋಪನಾ ಯುಗದ ಒಂದು ಚಾಚುವಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತ ಮುಂದುವರೆಯುವ ವರ್ತಮಾನದ ಜೀವಂತ ಪರಂಪರೆ.

ದುಡಿಯುವ ಜನರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಆದಿಕಲ್ಯಾಣದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಲೌಖಿಕ-ಅಲೌಖಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಮಾದಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ಪರಂಪರೆಗಳು ಬೆಳದು ಬಂದಿವೆ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಕರ್ನಾಟಕದ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಆರಂಭವನ್ನು, ಸ್ಥಾವರ ಮತ್ತು ಜಂಗಮ ತತ್ವಗಳನ್ನು ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಯಿಂದ, ಶೂದ್ರರಿಂದ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶಿವ ಎಂದರೆ ಕೆಂಪು, ಉರಿಯುವುದು, ಜ್ಯೋತಿ. ಅಂತರಂಗದ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಶಿವಪರಂಪರೆ. ಶಿವ ವೇದಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಜನರ, ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳ ನಾಯಕನಾಗಿದ್ದ, ಶೂದ್ರರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರು ಶಿವನಿಂದ

ಆರಂಭಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಿವ, ಗೋರಕನಾಥ, ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪ ಹೀಗೆ ಶೂದ್ರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕಲ್ಯಾಣಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವ ಲಿಂಗದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಂತೆಯೇ ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ಕೂಡ ಅದನ್ನು ಅಂತರಂದ ಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಜಡತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಾರಿದ ಬಂಡಾಯದಂತೆ ಕಾಣದೆ, ಅದನ್ನು ಕೋಡೆಕಲ್ಲಿನ ಬಸವಣ್ಣನೊಡನೆ ನಡೆದ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೋಡೆಕಲ್ಲಿನ ಬಸವಣ್ಣ ಉಳಿಮುಟ್ಟದ ಲಿಂಗಧರಿಸಿದ ಅನುಭಾವಿ. ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ಅವರು ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಆದಿಕಲ್ಯಾಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದಿಕಲ್ಯಾಣವು ದುಡಿವ ಜನರಿಂದ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಶರಣರು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಯವರಿಗೂ ಹಂಚಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಆದಿಕಲ್ಯಾಣವು ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಕಾಸ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರು ಆದಿಮನೆಯ ಜ್ಯೋತಿ, ಅಂತರಂಗದ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು, ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆಯೆಡೆಗೆ ಕೊಂಡೋಯ್ದರು. ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಗಳಿಗೂ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಯೋತಿ ಎಂದರೆ ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎಂಬ ಧ್ವನಿ ಇದೆ.

ಮಾದಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕಮ್ಮನ ಕಥೆಯನ್ನು ಜಂಗಮ ತತ್ವದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಂಟಿಂಗ್ ಸ್ಟೇಜ್‌ನಲ್ಲಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬೇಟೆ ಸಿಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಮಾದೇಶ್ವರ ಒಂದು ನೇಗಿಲನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ಕೃಷಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಾಗಲೀ, ಮಾದಪ್ಪನಾಗಲೀ ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿ ದುರ್ಗತಿಯಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಸಂಗತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಪಾಂಚಾಳರ ಕಥೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಆದಿಕಲ್ಯಾಣದ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯು ಕೇವಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ, ದುಡಿವ ಜನರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು

ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರುವ ಸೂಫಿ, ನಾಥ, ಶಾಕ್ತ ಮೊದಲಾದ ಸಂತ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸಂತ ಪರಂಪರೆಯ ಅನುಭವ, ಅನುಭಾವಗಳೆರಡನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುವ ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರು ತಮ್ಮ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ ನಾಟಕವನ್ನು ಹೆಬ್ಬಾಳದ ಸಂತ, ಶಿವಯೋಗಿ, ಅಸಾದುಲ್ಲಾ ಖಾದ್ರಿವಲಿಯವರಿಗೆ ಅರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಖಾದ್ರಿಯವರು ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರಿಗೆ ನಿಜ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾದರಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಕಥಾ ಸೂತ್ರದ ಎಳೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ನಾಟಕೀಯ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೀಲಗಾರರ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಬದುಕಿನ ದಟ್ಟವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿರುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ ನಾಟಕ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿದೆ.

ಮಾದಾರಿ ಮಾದಯ್ಯ ನಾಟಕ ಕುರಿತು ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. "ಇದರ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು ನನ್ನ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಲ್ಲ ಒಂದೇ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಲ್ಲ. ನಿರ್ದೇಶಕ ಬಸವಲಿಂಗಯ್ಯನ, ಸಮುದಾಯ ತಂಡದ ಗೆಳೆಯರ, ನಟ-ನಟಿಯರ, ಕೂಡು ಪ್ರಯತ್ನ ಪ್ರಯೋಗ, ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಚರ್ಚೆಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ನಾಟಕ ಕೃತಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳಿಲ್ಲ. ಕಂಸಾಳೆಯವರ ಕಥನಾಕ್ರಮ, ಅನೇಕ ಜಾನಪದ ಅರೆರಂಗ ನೃತ್ಯ ಆಚರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು, ಓದಿದ, ಕೇಳಿದ, ಹೊಳೆದ, ಹುಡುಕಿದ ಒಳನೋಟಗಳು ಈ ಮುಂತಾದ ಎಳೆಗಳಿಂದ ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ನೇಯ್ದಿದ್ದೇವೆ."[40] ನಾಟಕಕಾರನ ಕೃತಕ ಏಕಕತೃತ್ವನ್ನು ಮುರಿದು ಹಾಕಿ ಜನಪದ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾದ ಬಹುರೂಪಿ ಕತೃತ್ವದಿಂದ ರಚನೆಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಿದ್ದು ಸಮುದಾಯ ತಂಡ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿರದೇ ದುಡಿಯುವ ನೆಲೆಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡುವ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಮತ್ತು ಜನಪದರ ಒಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದೆ.

"ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಟಕ ನನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಗಳಾದ ಮಹಾಚೈತ್ರ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಏಸೋ ದಿನಗಳ ಮೂಲಕ ಆದಿಕಲ್ಯಾಣದ ಆದಿಬಸವಣ್ಣನ ಹುಡುಕಾಟ".[41] ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರ ಮಾತು ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಎಂಬ ಪದವು ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದಿಕಲ್ಯಾಣದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರಿಗೆ ನೀಡಿದರೆ ಮಾದಪ್ಪ ಅದನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರೆಗೂ ಮುಂದುವರೆಸಿದ ಹಾಗೇಯೇ ಸಂಕಮ್ಮನ ಪ್ರಸಂಗವು ಬೇಟೆಯ ಹಂತದಿಂದ ಕೃಷಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಚಲನೆಯಾಗಿದೆ. ಇವರ ಮಹಾಚೈತ್ರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ ನಾಟಕದ ಮುಂದೆವರಿಕೆಯಾಗಿ ಮಾದಾರಿ ಮಾದಯ್ಯ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಸಮುದಾಯ ತಂಡವು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯತನಕ ಆಡಿಸಿರುವ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಪ್ರಗತಿಗಾಮಿ ಹಿನ್ನಲೆಯಿದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ನಾಟಕ ಹಿಂದಿನ ನಾಟಕಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡರು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ನಾಟಕಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಕೂಡ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಂತರು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದಪ್ಪ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಒಕ್ಕಲುಗಳಿಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಪರಂಪರೆಯು ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರು ಬರೆದಿರುವ ನಾಟಕಗಳು ಸಹ ಹಲವು ಪ್ರದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ತೋರತ್ತಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಪರಂಪರೆಯು ಸದಾ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಮುಂದುವರೆಯುವ ಜೀವಂತ ವರ್ತಮಾನವಾಗಿದೆ.

ಮಾದಾರಿ ಮಾದಯ್ಯ ನಾಟಕವು ಪುರಾಣವನ್ನು ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದದವರು ಕೇಳದವರು ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಓದಬಹುದು. ಆದಿಕಲ್ಯಾಣದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಳ್ಳು ಅವುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರು ಆದಿಕಲ್ಯಾಣದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟದ ಮೂಲಕ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮದಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಪವಾಡಗಳು ಕಾರಣೀಕಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬಲ್ಲ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾದಾರಿಯ ವಿರೋಧಿ ಶ್ರವಣ ದೊರೆ. ಅವನು ನೆಲದೇವತೆಯನ್ನು ಕೆಡಿಸಲು ಹೊರಟವನು. ಯುದ್ಧ, ಶಾಂತಿ ಎರಡನ್ನು ತನ್ನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡವನು

ಇಂತಹವನನ್ನು ಮಾದಾರಿ ಮುಗಿಸುವುದು ತುಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಎಲ್ಲಾ ಜನಗಳ ರಕ್ತ ಬೆವರುಗಳ ಸಾಕಾರ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಉರಿ ಚಮ್ಮಳಿಗೆಯಿಂದ.

ಮಾದಾರಿ ಮಾದಯ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ನಾಟಕ ಎನ್ನಲು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶ ದೃಶ್ಯಾವಳಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪರಂಪರೆಯ ವಕ್ತಾರರಾದ ಜನಪದರು ಇವುಗಳನ್ನು ಕಥೆ ಮಾಡಿ ಹಾಡಿದರು. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಸಮುದಾಯ ಕಥನ, ಸಂಕಥನ ಮೊದಲಾಗಿ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಿನ ಆಶಯ ಒತ್ತಡಗಳು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹರಿಯುವ ಜೀವ ಸೆಲೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕವೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ ಮತ್ತು ಮಾದಾರಿ ಮಾದಯ್ಯ ನಾಟಕಗಳು ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪ್ರಬಲ ಟೀಕೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ನಾಟಕಗಳು ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಂದ ಇಂದಿಗೂ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿವೆ. ಬುದ್ಧ, ಬಸವ, ಅಲ್ಲಮ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪ, ನಾಥರು, ಸಿದ್ಧರು, ಸೂಫಿ ಸಂತರು ಮೊದಲಾದವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ, ಹೋರಾಟದ ಕ್ರಮ, ಬದುಕಿನಕ್ರಮ ಮುಂದುವರೆದು ಬೆಳೆಯುವ ಕ್ರಮಗಳು ಇದೇ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಜತನದಿಂದ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿವೆ. ಶರಣರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಢಕ್ಕೆಯ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯ (ಮಾರಿಪೂಜೆ), ಘಟ್ಟಿವಾಳಯ್ಯ ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೋರಿದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು, ಮಹಾಚೈತ್ರ, ಆನುದೇವಹೊರಗಣನು ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳ ಶೀತಲಸಮರ, ಮಧ್ಯಏಷ್ಯಾದ ರಕ್ತಪಾತಗಳು, ಬಯೋತ್ಪಾದನೆ, ಟ್ರಂಪ್–ಮೋದಿಯವರ ಜನಾಂಗೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಆಹಾರದ ಮೇಲಿನ ದಮನ ಮೊದಲಾದ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು ನೆಲತಾಯಿಯನ್ನು ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಯನ್ನು ಕಬಳಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಸುಡುಬೇಗೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಜನತೆ ಇಂದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೊಂಡ ಹಾಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರ ಜಂಗಮ ದೃಷ್ಟಿಯ ಒಳನೋಟಗಳು ನಮ್ಮ ಸಧ್ಯದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು, ನಾಳಿನ ಕನಸುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆಯುತ್ತಾ ದುಡಿಮೆಯ ಶೂದ್ರ ಪರಂಪರೆಯ ದರ್ಶನ ತೋರಿವೆ.

ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಶಿವಪ್ರಕಾಶರವರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

1. ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಿದ ಇವರು. ದುಡಿಮೆಯ ಜನರನ್ನು ಆದಿಕಲ್ಯಾಣ, ಆದಿಬಸವನೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ, ಶಿವಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.
2. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾಗುತ್ತ ಮುಂದುವರೆಯುವ ವರ್ತಮಾನದ ಜೀವಂತ ಚೈತನ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕೇವಲ ಆಚರಣೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಸೃಜನ-ಸೃಜನೇತರ ಎಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೇ ಜನತೆಯ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಲಯಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.
3. ಜನತೆಯ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂದಾನ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯ, ಕಥೆ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಚರಿತ್ರೆ, ಅಧ್ಯಯನ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೃತಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.
4. ಜನತೆಯ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡದೆ ಒಂದೇ ಎರಕದಲ್ಲಿ ಒಯ್ದಿದ್ದಾರೆ.

4.28 ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ

ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶರವರು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ದೇಸಿ ಎಂಬ ಕೃತಿಯಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು, ಮೌಖಿಕ ಕಥನ, ಅವ್ಯಕ್ತ ಚರಿತ್ರೆ, ಆದಿಮ ಜಾನಪದ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಕೆಯಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅವರು ತಮ್ಮ ಆದಿಮ ಜಾನಪದ ಪ್ರಸ್ಥಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸ್ಟೇಪಜ್ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಲೋಚನೆ ಚಿಂತನೆಗಳು ತಕ್ಕುದಾಗಿ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ವಿಚಾರಗಳೇ ಎಲ್ಲೋ, ನಮ್ಮ

ಜಾನಪದ, ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ, ಇಂಡಾಲಜಿ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳೇ ಎಲ್ಲೋ ಎಂಬ ಕೊಂಡಿ ಕಳಚಿದ ರೀತಿಯ ಭಾವನೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನದ ವೇಳೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಮ್ಮದೇನೂ ಇಲ್ಲವೇನೊ ಎಂಬ ಖಾಲಿತನ ಕಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆದಿಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ತಕ್ಕ ಅವಕಾಶಗಳೇ ಇರದೆ ಪರರು ಮಾಡಿದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪಾಠ ಪ್ರವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಕೇಳಿ ಪರೀಕ್ಷೆ ಬರೆದು ಸುಮ್ಮನಾಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನನ್ನೊಳಗೆ ಯಾಕೋ ಕಸಿವಿಸಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ನನಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ನಕಲು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಲೂ ಮನಸ್ಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಶೋಧನಾ ಬರಹಗಳ ಮಾದರಿಗಳಂತು ಅವರಿಗೇ ಅನನ್ಯ. ಆ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ಅವರ ಪಡಿಯಚ್ಚಾಗದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನಿಸಿತು. ನಾವು ಏನೇ ಬರೆದರೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಯಾವುದಾವುದೊ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು. ಅವರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅರಿವಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ನಡೆಯಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದನಿಯನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಿರುವಾಗ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನಗಳೇ ಹೊರೆ ಎನಿಸಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಸಂಗತ ಎನಿಸಿ ಉತ್ಸಾಹವೇ ಕುಗ್ಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಲೋಚನೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಒಂದೂ ವಿವರಣೆ, ಉಲ್ಲೇಖ, ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಲ್ಲದೆ, ಆದರೆ ವಿಶ್ವದ ಯಾವುದಾವುದೊ ಮೂಲೆಯ ಅಪರಿಚಿತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳು ನನಗೆ ಒಗ್ಗದಾದವು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಆ ಬಗೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಪ್ರಧಾನ ಅನುಸಂಧಾನಗಳಿಂದ ನಾನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡೆ."[43] ಇಲ್ಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಲ್ಲಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಆಪ್ತ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಅತಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡಿದ್ದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉಸಿರುಗಟ್ಟಿಸಿದ, ಕೀಳುರಿಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಆ ಮೂಲಕ ನಾಡಿನ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರುವ, ತನ್ನತನ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊರುವ ವಿಶಾಲ ನೆಲೆಗೆ ಒಯ್ಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡರು.

ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರ ಅನುಕರಣೆಯು ಅತಿಯಾದಾಗ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಅತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವಿವೇಕವು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಕನ್ನಡ ಪರಂಪರೆಯು ಯಾವುದೇ ಆಧುನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ನಾಡು ಪ್ರತಿಕ್ರಯಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ವಿವೇಕವಾಗಿದೆ.

ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶರವರು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆ ಬಹುಮಹತ್ವ ಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. "ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಗಾಯಕರು ಕೇವಲ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರೊ.ಜೀಶಂಪ ಅವರು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ದೇವರಗುಡ್ಡವರನ್ನು, ನೀಲಗಾರರನ್ನು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು. ಅಮೇರಿಕಾದ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರೋಫೆಸನಲ್ ಸಿಂಗರ್ಸ್ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಗಾಯಕರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನೆ ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಗಳ ಗಾಯಕರಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅಮೇರಿಕಾದ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ನೀಲಗಾರರಂತೆಯೋ, ದೇವರಗುಡ್ಡರಂತೆಯೋ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನೋ ಆ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನ ತತ್ವವನ್ನೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತವರಾಗಿರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರ, ಸಿರಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಗತಕಾಲವನ್ನೇ ವರ್ತಮಾನದೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗಾಗಿಯೇ ಕೇವಲ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರಾಗಿ ಇವರು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಸ್ತರಣಕಾರರಾಗಿ ಇಂತಹ ಗಾಯಕರು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಮಷ್ಟಿ ವಕ್ತಾರರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಗಾಯಕರನ್ನೇ ವ್ಯಾನ್ಸಿಡೋವ್ 'ತೀವ್ರಗಾಮಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಸ್ವಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬೆಳೆಸುವ ಗುಣ ಇಂತಹವರಿಗೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿಡೋವ್ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಅಥವಾ ಭಾರತದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಗಾಯಕರು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಆ ಮೂಲಕ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಕಥನವನ್ನೂ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನ ಬಗ್ಗೆ ಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಆ ನಾಯಕನ ಪ್ರತಿನಿಧಿತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾನೇ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನೇ ನಿರೂಪಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುವುದಿದೆ. ಇಂತಹ ಗಾಯಕರೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ."[44]

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪುನರ್ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಗಾಯಕರು ಕೇವಲ ಹೊಟ್ಟೆ ಪಾಡಿಗಾಗಿ ಊರೂರು ಅಲೆಯುವವರಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಗಾಯಕರು ಕಾವ್ಯವಾಹಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪರಂಪರೆಯ ನಿರೂಪಕರಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಸಮುದಾಯದ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ಹಾಡುವ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇವರಿಗಿದೆ. ಇಂತಹವರನ್ನು ಕೇವಲ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರೆಂದು ಈಗಲೂ ಕರೆಯುವುದನ್ನು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶರವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಹಕರಾಗಿರುವ ಕಾಯಕ ಕೇವಲ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ವ್ಯವಸಾಯಕಾರರಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಕ್ರಿಯೆ ವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಅದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸ್ವಯಂ ಪ್ರತಿಭೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇದು ಒಂದು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಗೆ ಚಲನೆಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶವೆ ಇಂತಹ ಗಾಯಕರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವರು ಆದಿಮ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಹೌದು. ಇವರು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ, ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಕಾಲಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಲಾತೀತವಾಗುವ ಅಂತರ್‌ಭಾವವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ದೇಸಿಯ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶರವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ. "ತಮಟೆ ನಗಾರಿಗಳಿಲ್ಲದೇ ಗ್ರಾಮ ಪರಂಪರೆಗಳು ಮೊಳಗಲಾರವು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಕಲೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಊರು ಇರದು. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲದೇ ಮಾರ್ಗಕಾವ್ಯಗಳು ಬೆಳೆಯಲಾರವು ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ದೇಸಿಯು ದಲಿತ ಸಂವೇದಿಯಾದುದು ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಅತಿ ಅರ್ಥ ಎಂದಲ್ಲ. ದಮನಿತರ ದನಿ ದೇಸಿಯಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಕಲೆಯಾಗಿದೆ. ನೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಿದೆ. ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಾಗಿ ಹದವಾಗಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಿದರೆ ದೇಸಿಯ ಸ್ತ್ರೀಗುಣ ಅಪಾರವಾದದ್ದು. ಅದು ಪೊರೆವ, ಹಡೆವ, ಬಹು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡುವ ಬಯಲಿನೋಪಾದಿಯದು. ದೇಸಿಯು ಯಾವತ್ತೂ ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಏಕಸೃಷ್ಟಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಒಂದೇ ರೂಪ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವತ್ತೂ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ದೇಸಿಯ ಬಹುರೂಪ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯ ಒಡಲಿನದು."[45] ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿಗಳೆರಡನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಕವಿಗಳು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾಗಿ ಈ ಸಮನ್ವಯ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದೇಸಿಯು ಮಾರ್ಗವೇ ಆಗಿ ಬಿಡುವ ಮಾರ್ಗವು ದೇಸಿಯೇ

ಆಗುವ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವಚನಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಉತ್ಕಟವಾಗಿ ಸಾಧಿಸಿವೆ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲೆಯಂತು ಈ ಎರಡು ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಸಮನ್ವಯ ದೇಸಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ದಲಿತರ ಹಾಗೂ ಪಶುಪಾಲಕರ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ದೇಸಿಕಥನವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ."[46] ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗಕಾರನೇ ಇವೆರಡನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬೇರು ದೇಸಿಯಾಗಿದೆ. ಮರದ ಬಾಹ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೊಂದು ಸಮರ್ಥಕವಾದ ರೂಪಕವಾಗಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮರದ ಬೇರಿಗೆ ಜೀವನಸಾರವನ್ನು ನೀಡಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಎಂದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರು.

ಕೃಷಿಯು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪ್ರಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು ಜಾತಿಗಳು, ಕುಲಗಳು, ವೃತ್ತಿಗಳು, ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಗಳು, ಅವುಗಳಿಂದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಕೌಶಲ್ಯಗಳು ದೇಸಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಕಾಯಕತತ್ವ, ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸ್ವದೇಶಿ ಆಂದೋಲನಗಳು ಮತ್ತು ಇವತ್ತಿನ ಸರ್ವೋದಯ ಕರ್ನಾಟಕ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸಾಗಿವೆ ಎಂದು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶರವರು ದೇಸಿತನದ ಇಂದಿನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವರ್ತಮಾನದ ದೇಸಿ ಚಿತ್ರಗಳು ಆಘಾತಕಾರಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಕಾಲದ ಜೊತೆಗಿನ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶರವರ ಇಂತಹ ಸಂವಾದಗಳು ಅದನ್ನೊಂದು ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿ, ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ನಾಳೆಯ ನೆಮ್ಮದಿಗೆ ಬೆಳಕಿನ ಬುಗ್ಗೆಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದೆ. ಇವರ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಮಾತೃತ್ವ ಮೇಳೈಸಿವೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ

1. ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪುಟ 81
2. ಹೆಗಡೆ.ಎಲ್.ಆರ್.(ಸಂ), ಗುಮ್ಮನ ಪದಗಳು, ಪೀಠಿಕೆ i
3. ಅದೇ, ಪು ii
4. ನಾಗೇಗೌಡ.ಹೆಚ್. ಎಲ್. (ಸಂ), ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ x
5. ಎಂ.ಎಸ್.ಸುಂಕಾಪುರ (ಸಂ), ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ–6, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ i
6. ಅದೇ, ಪು ii
7. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಹಂಪನಾ, ಜಯಪ್ರಕಾಶ ಬರಗೂರ(ಸಂ), ಮುತ್ತು ಮುತ್ತಿನ ತ್ವಾಟ, ಪು 8
8. ತೀ.ನಂ.ಶಂಕರನಾರಾಯಣ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ x
9. ಎಂ.ಎಸ್.ಲಠ್ಠೆ (ಸಂ), ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ.
10. ಎಂ.ಎಸ್.ಲಠ್ಠೆ (ಸಂ), ಜನಪದ ಕವಿಚರಿತೆ, ಸಂಪುಟ, 1. ಪುಟ 14
11. ಅದೇ, ಪು 35
12. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪದ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ, ಪುಟ, 4
13. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಜಾನಪದ ಮಾರ್ಗ, ಪುಟ 82
14. ಅದೇ, ಪುಟ 140
15. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು(ಸಂ), ಜನಪದ ವೀರಗೀತೆಗಳು, ಪುಟ xxix
16. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (ಸಂ), ಸಾವಿರದ ಸಿರಿಬೆಳಗು, ಪುಟ x
17. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು, ಪು 245
18. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪುಟ 23
19. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವರ, ಜಿ.ವಿ.ಆನಂದಮೂರ್ತಿ (ಸಂ), ಜಾನಪದದ ತುಂಬುಹೊಳೆ. ಪು 7
20. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವರ, ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ–9
21. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ.ಹಿ.ಶಿ,ತನ್ನತಾವು, ಪುಟ– i
22. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ iii
23. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಪುಟ 31

24. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ (ಸಂ), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ xii

25. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ (ಸಂ),ದೇಸಿ ಕಥನ, ಪುಟ–75

26. ಅದೇ, ಪುಟ– 77

27. ಅದೇ, ಪುಟ–78

28. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪುಟ 51

29. ಅದೇ, ಪುಟ– 52

30. ಅದೇ, ಪುಟ– 228

31. ಅದೇ, ಪುಟ– 230

32. ಅದೇ, ಪುಟ– 232

33. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ(ಸಂ), ದೇಸಿ ಕಥನ, ಪುಟ 43

34. ಅದೇ, ಪುಟ– 44

35. ಅದೇ, ಪುಟ– 46

36. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪುಟ– 17

37. ಅದೇ, ಪುಟ– 18

38. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಮಲೆಯ ಮಾದಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪುಟ– 20

39. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಆಖ್ಯಾನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಪುಟ– 153

40. ಹೆಚ್. ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ, ಆಯ್ದ ಮೂರು ನಾಟಕಗಳು, ಪುಟ– 156

41. ಅದೇ, ಪುಟ 157

42. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪುಟ–46

43. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ಆದಿಮ ಜಾನಪದ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

44. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ಮೌಖಿಕ ಕಥನ, ಪುಟ– 25

45. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ(ಸಂ), ದೇಸಿ ಕಥನ, ಪುಟ– 7

46. ಅದೇ, ಪುಟ– 8

ಅಧ್ಯಾಯ 5:

ಗೀತೆ, ಲಾವಣಿ, ಕಥನಕವನ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

5.1 ಗೀತ ಪ್ರಕಾರಗಳು

5.2 ಲಾವಣಿಗಳು

5.3 ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು

5.4 ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ 5:

ಗೀತೆ, ಲಾವಣಿ, ಕಥನಕವನ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಇವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ರೂಪನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಮಾನವನಿಗೆ ಮನೋರಂಜನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೀಡದೆ ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಮಾರ್ಗಸೂಚಿಗಳಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅನೇಕ ಬಗೆಗೆಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು– ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹಾಡುಗಳು, ಗಂಡಸರ ಹಾಡುಗಳು, ನಾಟಿಯ ಪದಗಳು, ಮದುವೆಯ ಪದಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು, ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ತ್ರಿಪದಿಗಳು, ಒಸಗೆ ಹಾಡುಗಳು, ಸೋಬನೆ ಪದಗಳು, ಹಂತಿ ಹಾಡುಗಳು, ಭಜನೆ ಪದಗಳು ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯೆ, ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳು, ಆದರ್ಶಗಳು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಚರಿತ್ರೆ, ಪುರಾಣ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಾಧನೆ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಆರಾಧಿಸುವ ದೈವಗಳ ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗಳಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಶ್ರಮಿಸಿವೆ. "ವಿಶ್ವದ ಬಹುಮಂದಿ ಜಾನಪದರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಬವಣೆಗಳನ್ನು, ಜೀವನಾದರ್ಶಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಗೀತೆ, ಕತೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ತೋಡಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಿರುವ ಅಂತರ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣ, ಪ್ರಸಾರ ಮತ್ತು ಚಲಾವಣೆಗಳ ಸೌಲಭ್ಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಜನಪದ ಸಂಗೀತದ ಜೇನುಲೇಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡೇ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಅವು ಕೇಳುಗರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತವೆ ; ಅವರೂ ಕಲಿತು ಹಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತವೆ."[1] ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಜನ ಸಮುದಾಯದ ದೇಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ತೆರನಾದ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಸಹ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಬಹಳ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಹೊಸತನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಉಗುರಿನಷ್ಟು ಉಪಕಾರವಾಗಿ ಅಂಗೈಯಷ್ಟು ನಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇಂಥದ್ದರಲ್ಲಿಯೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಡೆದಿವೆ ಮತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಾ ಇವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಳಪಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಒಟ್ಟಾರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

5.1. ಗೀತ ಪ್ರಕಾರಗಳು

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಕಾರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಖವೂ ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತಾಯಿ–ಮಗಳು, ಅತ್ತೆ–ಸೊಸೆ, ಅಣ್ಣ–ತಂಗಿ, ಅತ್ತಿಗೆ–ನಾದಿನಿ, ಭಾವ–ಮೈದುನರು, ಸವತಿ–ಓರಗಿತ್ತಿಯರು, ಪತಿ–ಪತ್ನಿಯರು, ತಂದೆ–ಮಗ, ತವರು–ಅತ್ತೆಮನೆ, ಸೂಳೆಗಾರಿಕೆ, ಹೆಣ್ಣು ಜನ್ಮ, ಮಕ್ಕಳು ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳು, ಬಸಿರು–ಬಯಕೆ, ಗೆಣೆಯ–ಗೆಣೆತಿಯರು, ಸಾವು–ನೋವು, ಬಸುರಿ–ಬಾಣಂತಿತನ, ಬಂಧು–ಬಳಗ, ನೆಂಟರು, ಬಂಜೆತನ, ಪ್ರೇಮ–ದ್ವೇಷ, ಮುನಿಸು–ಸರಸ, ಜಗಳ–ಶಾಂತಿ ಹೀಗೆ ನೂರಾರು ಸಂಗತಿಗಳು ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಯ ಬದುಕಿನ ಉಸಿರು ಹಾಡಾಗಿ ಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಯಿಲ್ಲದೇ ಯಾವ ಕೆಲಸವೂ ಸಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಟ್ಟುವುದು, ಬೀಸುವುದು, ಮೊಸರು ಕಡೆಯುವುದು, ಅಡಿಕೆ ಸುಲಿಯುವುದು, ಹಚ್ಚೆ ಹೊಯ್ಯುವುದು, ಮಗು ಮಲಗಿಸುವುದು, ಯಾವ ಕೆಲಸವೇ ಆಗಲಿ ಹಾಡು ಕಲಿತರೆ ಸರಾಗವಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬೇಸಾಯ, ನೇಯ್ಗೆ ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಗಳ, ಕುಣಿತಗಳ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಹಾಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಬಿತ್ತನೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಕೂರಿಗೆ ಹೊಡೆಯುವಾಗ, ನಾಟಿ ಹಾಕುವಾಗ, ಕಳೆ ಕೀಳುವಾಗ, ಬೆಳೆ ಕೊಯ್ಯುವಾಗ, ಕಾಳು ಒಕ್ಕುವಾಗ, ಮಣ್ಣು ಹೊರುವಾಗ, ಗಾಡಿ ಹೊಡೆಯುವಾಗ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿಯೊ, ವೈಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿಯೊ ಗೀತಾ ಪ್ರವಾಹ ಹರಿಯಲೇಬೇಕು. ಹಬ್ಬಹರಿದಿನ, ಮದುವೆ, ಒಸಗೆ ಯಾವುದೇ ಶುಭಕಾರ್ಯವಾಗಲೀ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಆಗಲೀ, ದೇವರ ಕಾರ್ಯವೇ

ಆಗಲೀ ಹಾಡಿನಿಂದ ಮೊದಲಾಗಬೇಕು. ಹಾಡಿನಿಂದಲೇ ಅಂತ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೆಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದುವು; ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಉಗಮಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಳ್ಳಿಗರ ಆಸರಿಕೆ ಬ್ಯಾಸರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಇವು ಹಿರಿಮದ್ದುಗಳಾಗಿವೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದರು ಹಾಡುವ ಗೀತೆ ಜನಪದ ·ಗೀತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲದಿಂದಲೂ ವಾಚಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೀತ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಉಳಿದು ಬಂದಿವೆ. ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಸದಾ ಪ್ರವಹಿಸಿದ ಗೀತೆಗಳು ಕಾಲಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾದರೂ ಜನ ಜೀವನ ಮೌಲಿಕತೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದಿವೆ. "ಯಾವ ಜನತೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಮುದ್ರಣದ ಮುಖಾಂತರ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡು ಪ್ರಸಾರವಾಗದೆ, ವಾಚಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದ ಕವಿತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಗೀತ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣವಾದವು; ತಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಂಪರಾಗತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಸಂಕೀರ್ಣ ಗುಣಸ್ವಭಾವದ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಪರಿಚಯವುಳ್ಳ ಹಾಗೂ ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಹೊಸತನಗಳಿಗೆ, ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗೆ, ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ನಾಗರೀಕತೆಗಿಂತ ಉತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬರಬಲ್ಲಂಥ ಸಮುದಾಯಗಳವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದಂಗವಾಗಿರುವುದು; ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇವಲ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂಥ ನಾಗರೀಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು"[2] ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗೀತೆಯೊಂದಿಗೆ ಒಟ್ಟು ಜನಪದರ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಗೀಗೀ ಪದಗಳು, ಮೋಹರಂ ಪದಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡಾಟದಂಥ ಜನಪದ ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾರಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ರಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಇವು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಬಂದಂಥವುಗಳಲ್ಲ. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತವಾಗಿ, ಕಾಲದ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು ಏಕ ಕರ್ತೃತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿರುವ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಬರಹಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗಿಟ್ಟು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಒಟ್ಟು ಜನಪದದ 'ಬಹುತ್ವ'ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ.

'ಓರಲ್ ಟ್ರಡೀಷನ್' ಅಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗುವ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಅಗಾಧ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಭವ ನಿಷ್ಠೆಯೊಂದಿಗೆ, ಕಾವ್ಯ ರಚನಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ವಯ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸುಂದರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿಸಿದಾಗ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಜನರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯೆ-ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಷ್ಟಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ದಾಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕಲಿಕೆಯಂತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ, ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅನುಭವದ ಕಲಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಗೀತರೂಪಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭದ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಒಮ್ಮೆ ಇದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿಯೂ ; ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮಿತಿಯಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹಲವು ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ.

ತಾಯಿ ತನ್ನ ಮಗವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಲಾಲಿ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ, ರೈತ ಒಕ್ಕಲು ಮಾಡುವಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ, ರಿವಾಯತ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಬಲಾದ ವಿಷಯ, ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ, ಕುಟ್ಟುವ-ಬೀಸುವಾಗ ಹೇಳುವ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ. ಲಾಲಿ ಹಾಡನ್ನು ಕುಟ್ಟುವಾಗ, ಹಂತಿ ಹಾಡನ್ನು ಮದುವೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಡಿದರೆ ಆಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಜ. ಹಾಗಂತ ಇದು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಮಿತಿ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಅನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ? ಮಾನವನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಸಮುದಾಯದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಡುವ ಗೀತೆಗಳ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬೇರೆಯಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯ, ಸಂದರ್ಭಗಳು ಪ್ರಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಹಂತಿ ಪದಗಳು ಲಾಲಿ ಹಾಡುಗಳಾಬೇಕು ಅನ್ನುವ ತರ್ಕವೂ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೀತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡರೂ ಆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ; ಆ ಸಂದರ್ಭ ಗೀತೆಯ ಮೇಲೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾ ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಆರಾಧನಾ ನೆಲೆ ಪ್ರಮುಖವಾದವು. ಈ ಎರಡು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಜನಪದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಮುದಾಯದ ಚಲನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು.

ಜನಪದರು ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಮಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಅವರು ದುಡಿಯುವ (ಕ್ರಿಯಾ ನೆಲೆ) ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸಮಷ್ಟಿಯ ನೆಲೆಯೊಳಗೆ ಹಾಡು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿತ್ತು. ಜನಪದರಿಗೆ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಹುಮ್ಮಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಂತಸ ಗೀತೆಯಿಂದಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಗೀತೆ ಕಾರ್ಯದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಮಿಡಿದರೂ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣದಂತೆ ಅದು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿತು. ಬಳಕೆಗೊಂಡಿತು. ಬೆಳೆಯಿತು, ಉಳಿಯಿತು.

ಆರಾಧನಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಾದ ಒಸಗೆ, ಮದುವೆ, ಸೋಬಾನ, ಕುಪ್ಪಸ, ತೊಟ್ಟಿಲಿಗೆ ಹಾಕುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೇ ಹಬ್ಬಹರಿದಿನ, ಜಾತ್ರೆ ಉತ್ಸವಗಳಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭವೊದಗಿಸುವ ವಿಷಯಗಳೇ ಅಲ್ಲಿ ಹಾಡಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತವೆ. ಜನಪದರರದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದುಡಿಮೆಯ ಬದುಕು. ಮುಂಜಾನೆಯಿಂದ ಮಲಗುವವರೆಗೂ ಕೆಲಸಗಳು. ಸುದೀರ್ಘವಾದ ವೇಳೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದುಡಿಮೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಗೀತೆಗಳು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿವೆ. ಬೀಸುವ, ಕುಟ್ಟುವ, ತೊಟ್ಟಿಲು ತೂಗುವ, ಗೂಡು ಮುರಿಯುವ, ಕಳೆ ಕೀಳುವ; ಹಂತಿ, ಮಟ್ಟಿ, ನೇಗಿಲು, ಕುಂಟಿ, ಚಕಡಿ ಹೊಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ತ್ರಿಪದಿ :

ತ್ರಿಪದಿ ರಚನೆಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ನೆಲೆಗಳು ವಿಶೇಷವಾದವುಗಳು. ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಇಬ್ಬರೂ ದುಡಿಯುವ ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ

ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಪದವಾಗಿ, ಹಾಡಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ಬೀಸುವ ಸಂದರ್ಭ, ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತಿಯ ಸಂದರ್ಭ. ಮೂರು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ, ನಾಲ್ಕು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಈ ತ್ರಿಪದಿ ಜನಪದದ ಈ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಹಾಡುಗಳಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವು ಸಂದರ್ಭದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದು, ಆ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿಸುವ ವಸ್ತು, ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅದು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕೃತಿ ಪೂಜೆ ಜನಪದರ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೊಂದು. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಲಿನ ಭೂಮಿ, ಸೂರ್ಯ–ಚಂದ್ರ, ಮರ–ಗಿಡ–ಬಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೈವಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುವ ಜನಪದರಿಗೆ ನೋವು–ನಲಿವು ದೈವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಒದಗಿಬಂದ ವಸ್ತು–ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗೌರವ ಮತ್ತು ಕೃತಜ್ಞತೆ ಸೂಚಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪೂಜಿಸುವ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವುವೆಂದರೆ 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು'(ಗದ್ದಿಗಿಮಠ,1963) ಜಾನಪದ: ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು(ಜೀಶಂಪ, 1975), ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (ನಂ.ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ್, 1982), ಜಾನಪದ ವೀಕ್ಷಣೆ(ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, 1987), ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ (ಗಿರಿಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, 1994), ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು (ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, 1999) 'ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ (ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ) ಮೊದಲಾದವರು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಗೀತೆಗಳೆ ಹೊರೆತು ಬೇರೆನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಸೀಮಿತ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ಸಮಗ್ರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳ ಕೊರತೆ ಇತ್ತು. ಇವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನದ

ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿ ನಡಿಕೇರಿಯಂಡ ಚಿಣ್ಣಪ್ಪ, ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ, ದೇವಡು ಮೊದಲಾದವರು. ಇವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರವನ್ನು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಧರ್ಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಮನೋಧೋರಣೆ ಇದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರಾವುದೇ ಜನಪದ ರೂಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಪುಲವಾಗಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಇತರ ರೂಪಗಳ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಗುಂಪಿನ ಜನರಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಗೀತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು, ವೃತ್ತಿಕಾರರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸೊಗಡಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಬರಹರೂಪಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮುನ್ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಬರಹವು ಮೌಖಿಕಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳದ್ದು ಮತ್ತು ನಾಗರೀಕವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಕೆಲವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲ ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ ಎಂದು ಕುತೂಹಲ ಕೆರಳಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದವರು ಅವುಗಳ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲಿಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆ ಗೀತೆ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಸಂಗ್ರಹಣೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ರೀತಿ, ಉತ್ಸಾಹ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ಕಳಕಳಿ ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದವು. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಜಾನಪದ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಆರಂಭವಾದವು. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಗಳು ಕೈಗೊಂಡವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿಯ ಕೆಲಸಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಖೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸದೇ ಕೇವಲ ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿನ ಹಲವಾರು ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು ಅಸಮಗ್ರತೆ, ಸೂಕ್ತ ವಿವರಗಳ ಕೊರತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಲ್ಲದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದವರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃಷಿಯ ಫಲವತ್ತತೆಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಹಲವಾರು ಜನಪದ ತಜ್ಞರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು

ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದರ ಮುಖೇನ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ 'ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆ'ಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

5.1.1 ದಾಖಲಾತಿಯ ನೆಲೆ

ವಾಚಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗತವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತವು ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿತು. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮಾತಿಗೆ ಬರಹ ರೂಪವನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ದಾಖಲಾದವು. ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯೇ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಮನನೀಯವಾದದ್ದು. ಕಾರಣ ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ಹೆಚ್ಚಳ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣವು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ನಾಮಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬರಹದ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಿಸಲು, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಪುಸ್ತಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತವು ಅಕ್ಷರದ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಾಗುವ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿತು. ಅವರ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಬರಹಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರೇರೆಪಿಸಿತು. ಕ್ರಮೇಣ ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಲವು ಬಂದು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕಂದಕವೂ ಉಂಟಾಯಿತು. ಇದಾದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ವಾಚಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನಪದರ 'ನುಡಿ'ಗೆ ಬರಹ ರೂಪವನ್ನು ನೀಡಿ, ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎದುರಿಗೆ ಇಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಿಷನರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವು. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಮಿಷನರಿಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬರಹಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾದವು, ದಾಖಲಿಸಿದವು. ಜನಪದರನ್ನು ಅಕ್ಷರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪರಿಚಯಿಸಿದರು. ಇದರ ಮುಂದಿನ ನಡೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮವರೇ ಆದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ದಾಖಲಾತಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರು. ಇದು ಇಂದಿಗೂ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಗ್ರಹಣ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಯಿಗಳೇ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟರು. ಆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಗೀತ ಸಂಗ್ರಹ, ವರ್ಗೀಕರಣ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಚಲಾವಣೆಗೊಂಡವು. ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ದಾಖಲಾತಿಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

- ಆಂಗ್ಲ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮನಸೋತು ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಾರೆಗಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ದೇಸಿ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನ ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಯಿತು. ಯಾವುದೇ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯಿತು ಎಂದಾಕ್ಷಣದಿಂದ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಮೂಲ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮೃದ್ಧ ಜನಪದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ತಲ್ಲಣ ಕಾಡಿತು.
- ಮೊದಲಿಗೆ ಅಕ್ಷರಿಗಳೇ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿದವರು. ಹಾಗಾಗಿ ನಾಡಿನ ಬಹುತೇಕ ಕಡೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಿಗೆ 'ಭಾಷೆ' ಕೊಡುವಾಗ ಅವರು ತಾವು ಕಲಿತ ಏಕ ಮಾದರಿಯ 'ಓದು ಭಾಷೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರಹಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿದರು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾ ಸೊಡಗನ್ನು ಬರಹಕ್ಕೆ ತರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಸ, ಛಂದಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಪ್ರಯೋಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಕೈಯಾಡಿಸಿರುವುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅವರ ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದ್ದು ನಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಅನ್ನುವುದು.
- ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶಗಳಾದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುಭಾಗ, ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ. ಕಾರಣ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕವು ಮುಂಬೈ ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ಪ್ರಭಾವ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದು, ಅಲ್ಲದೇ ಫ್ಲೀಟ್ ಮತ್ತು ರೈಸರು ಇದೇ ಭಾಗ ಆಡಳಿತದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ನಂತರ ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಕ್ರೈಸ್ತಮತ ಪ್ರಚಾರಕರು, 'ತುಳು ವ್ಯಾಕರಣ' 'ಮತ್ತಾಯನ ಸುವಾರ್ತೆ'ಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಇದೇ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾನರ್, ಬ್ರಿಗೆಲ್, ಮೊಗ್ಲಿಂಗ್ ಮುಂತಾದವರು ನುಡಿಕೋಶಕ್ಕಾಗಿ ತುಳುಗಾದೆ, ಪಾಡ್ದನಗಳ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು. ಭೂತರಾಧನೆಯ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳು 'ಇಂಡಿಯನ್ ಆಂಟಿಕ್ವೇರಿ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ವಿದೇಶದಿಂದ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲಾ ಕರಾವಳಿಯ ಮಂಗಳೂರಿಗೆ ಮೊದಲು ಬಂದು ಇಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಸಂಪದ್ಭರಿತವಾಗಿದ್ದ ಮತ್ತು ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಸಮತೋಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕೊಡಗು ಮತ್ತು ಮಂಗಳೂರನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮತ ಪ್ರಚಾರ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. 1920ರ ನಂತರ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಣ ಕಾರ್ಯ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಮೈಸೂರು ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ರಚಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಮೈಸೂರು ಅರಸರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಭಾಗದ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಗಳು ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ದೇಸಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ ಮೊದಲಾದವರಿಂದ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾದವು.

5.1.2ಗ್ರಾಮೀಣ ನೆಲೆ

ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಜೀವನದ ಬದುಕಿನ ಹಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದರು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದ ಶಿಷ್ಟ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಗಾಢವಾದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಪ್ರಕೃತಿ, ಪ್ರೇಮ, ಮುಗ್ಧತೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯವಸ್ತುಗಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಕೇವಲ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯೂ ನಗರಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು. ಇದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಪ್ರಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಾದರೂ ಕೂಡ ವಿವೇಚನಾ ಪರವಾಗಿರದೆ ಅವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು, ಗ್ರಾಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು

ಜಾತಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಕರು ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕು ನಶಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಮುಗ್ಧ ಹಳಹಳಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇವರ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

- ಜನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜನಪದರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಣಮಟ್ಟವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಕೆಲವು ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣಗಳ ಕೂಡು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಂಬಂಧಗಳಾದ ಅಪ್ಪ, ಅವ್ವ, ಮಗಳು, ಮಗ, ಸೊಸೆ ಮೊದಲಾದ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಗರತಿ ಹಾಡು, ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ, ನಾಡಪದ ಮುಂತಾದ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಂತವು.
- ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ಆಗಮನದ ನಂತರ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳು ವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳಾದವು. ಇದಕ್ಕೆ ವಸಾಹತು ಶಿಕ್ಷಣ, ನೌಕರಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನೇರ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಬಂಧುತ್ವದ ರೀತಿನೀತಿಗಳಿಗೆ ಮರಳುವ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿದರು. ಈ ತೆರನಾದ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜನಪದರ ಬಂಧುತ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಒಲವು ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

5.1.3 ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ನೆಲೆ

ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡ ಜನಪದ ಗೀತೆ, ಲಾವಣಿ, ಕಥನಕವನಗಳ ಸಂಕಲನಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಕಟವಾದ ಹಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ನಿಲುವುಳ್ಳವುಗಳು ಮತ್ತು ವಿವರಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದವುಗಳು.

ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಬರೆದ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ, ಮಾಸ್ತಿ, ಬೆಟಗೆರೆ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ ಮೊದಲಾದವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿದ್ದು ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದದ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ನವೋದಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಗೀತೆಗಳ ಭಾಗಗಳಾಗಿಯೇ ನೋಡಿದರೇ ವಿನಹ, ಜನಪದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾಗದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಂತೆ ಕಂಡುಬರಲಿಲ್ಲ. ಗರತಿ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಕುರಿತ ಹಾಡುವಿಕೆಗೆ, ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಹರಿಸಿದರು. ಗರತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಸೇರಿದಂತೆ ಮತ್ತಿತರ ವಿಷಯಗಳತ್ತ ತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಗೀತೆಗಳಂತೆಯೇ, ಕಥನಗೀತೆ, ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಲಯ, ಧ್ವನಿ, ಛಂದಸ್ಸು, ವಸ್ತು–ವಿಷಯ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಬರಹಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾವು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಆಯಾಮಗಳು, ಸಮುದಾಯದ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಆದರ್ಶಗಳ ಒಳ ನೋಟಗಳನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ನಂತರದ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು ಒಂದು ಘಟ್ಟದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

- ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಫ್ಲೀಟ್ ಮುಂತಾದ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟು ವಿವೇಚಿಸಿದರೆ, ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದಂದಿನ ವರ್ತಮಾನದ ವಿಷಯಗಳು, ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಕಾಲದ ಒತ್ತಡ, ಹಾಡಿದವರ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಸ್ಥಳ, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದ ಯಾವ ಸೂಚಕವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾಲದ ವಿಶೇಷತೆ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿತಾದರೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಅನೇಕ ಅಡೆತಡೆಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವುಗಳು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಜನಪದರನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಕೆದಕಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅವುಗಳ ವಿಶೇಷತೆ, ವಸ್ತುಗಳ ಕುರಿತ ಸಮಗ್ರ ಮಾಹಿತಿಯ ಕೊರತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದು ಜನಪದರ ತಪ್ಪಾದರೂ, ಸಂಗ್ರಹಕಾರರೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಇಂದಿನ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯ,

ಹಾಡಿದವರ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಧ್ವನಿಯ ಲಯವನ್ನೇ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಬಹುತೇಕ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಸಫಲತೆಯನ್ನು ತಾಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟ, ಕೋಮು ಸೌಹಾರ್ದತೆ, ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಕಾರ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದೇಸಿ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪರ್ಯಾಯ ಹಾದಿಗಳು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು.

- ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ತ್ರಿಪದಿಯಂಥ ದೇಸಿಯ ಮಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕ್ರಮ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ, ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಿಗಿರುವ ಸಹಜ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಯನ್ನು ಸುಲಲಿತವಾದ ಲಯದಲ್ಲಿ ಹಾಡಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂಥ ದೇಸಿ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದೆ.
- ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಾಕಚಕ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಗಾದೆ, ಒಡಪು, ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ದೇಸಿ ವೈದ್ಯರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ದೇಸಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿತ್ತು. ಗರತಿಯಹಾಡು ಸಂಕಲನ ಸಾರುವ ಸ್ತ್ರೀ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ವೈದ್ಯ ಸಂಕಲನಗಳು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಹೀಗೆ ದೇಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಮಂಡನೆಯೂ ದೇಸಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು.
- ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತರಾದವರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪುರುಷರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಅವಳ ಪಾತ್ರವನ್ನೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೊಗಳುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಗಳು ಹಾಗೂ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ನಡೆಸಿರುವದನ್ನು ಇತ್ತೀಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗುರುತಿಸಿವೆ.

5.1.4 ಸಾಮಾನ್ಯ ನೆಲೆ

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಬಹುತೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳು ಹಾಡು, ಹೆಣ್ಣು, ನೀತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಣಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೆಂದರೆ ಈ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಫಲಿತಾಂಶ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

- ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು 'ಹಾಡು'ಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ವಿಭಾಗಿಸುವ ಕ್ರಮ ನಮ್ಮ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನೋಡಿರುವುದು ವಿಶೇಷವಾದುದು. ಹಾಡುಗಳನ್ನಾಗಿ ಗೀತೆಗಳು ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳಿಗಾಗಿ ಸಮರ್ಥ ಜವಾಬುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾಸವಾಗದಿರಲಿ ಎಂದು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಓದು ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಗೀತೆಗಳು ಹಾಡಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಹಾಗೆಯೇ ಜನರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಬಲ ಮಾಧ್ಯಮದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಅಂತಃಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬುವ ಗುಣ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಮೂಲಕ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳಿಲ್ಲ.

- . "1.ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯ ಪರವಾಗಿ ವಾದಿಸುವುದು.2.ಮಹಿಳೆಯ ಬಗೆಯ ಪೂರ್ಣ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದು.3.ಹೊಸ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಪುನರ್ ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದು[3]" ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಬಿದ್ದುಹೋಗುತ್ತವೆ. ಕಾರಣ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರವಾಗಿ ಪುರುಷರು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ ನೆಲೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಹೆಣ್ಣೆಂದರೆ ಹೀಗೆಯೇ ಎನ್ನುವ 'ಸುಧಾರಣವಾದಿ' ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಗೀತೆಗಳ ದಾಖಲಾತಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೂ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿಸದೇ ಬಂಧಿಸಿಡುವ ಕ್ರಮ. ಪುರುಷರ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಸೋತವರು ಭಾರತೀಯ ನಾರಿಯರನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು. ಪುರುಷ ಸಮಾನಳು ಅನ್ನುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತಾರತಮ್ಯದ ಪರಾಕಾಷ್ಠತೆ ಎಷ್ಟಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೀತೆ ಕಟ್ಟುವಂಥ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಹೆಣ್ಣಿಗಿತ್ತು ಅನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಸರಿ ಅನ್ನಿಸಿದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗದು.
- .ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರದ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ, ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಅಂದಿನ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ತಾಳಿದವರಾಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿವೆ. ಇಂಥ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜನಪದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಾವು ಕಲಿತ ಅಕ್ಷರದ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ತುಲನೀಕರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದರು. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ 21ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ. ನೀತಿ ಅಥವಾ ನೈತಿಕ ನೆಲೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಏರಿಕೆಯ ಅಥವಾ ನಿಭಾಯಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು 'ವರ್ಗ'ವನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜಮುಖಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂದು ನಾವುಗಳು ಪರಂಪರಾಗತ ನೀತಿ ಅಥವಾ ನೈತಿಕತೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧದಂತಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾದರಿಯ ನೈತಿಕತೆಗಳು

ಪರಂಪರೆಯ ನೈತಿಕತೆಗಳ ಎದುರಿಗೆ ಆಭಾಸದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನೈತಿಕತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಹಲವಾರು ವಿಧಗಳಿವೆ. ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಸಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ದಯೆ, ದಾನ, ಅಹಿಂಸೆ, ದೇಶಪ್ರೇಮ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮಾತೃಭಕ್ತಿ, ಗುರುಹಿರಿಯರ ಶೂಶ್ರೂಷೆಗಳಿಗಷ್ಟೆ ನೈತಿಕತೆ ಸೀಮಿತವಾಗುವುದು ಅಪಾಯವೂ ಹೌದು.

5.2. ಲಾವಣಿಗಳು :

ಜನಪದ ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಬ್ಯಾಲೆಡ್‌ಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. "ಲಾವಣಿಗಳು ಮೊದಮೊದಲು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲಾವಣ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ಶೃಂಗಾರ ವರ್ಣಿಸುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಶೌರ್ಯ-ಸಾಹಸ, ದುಃಖ-ದುಮ್ಮಾನ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿ-ಭಾವಗಳು ಲಾವಣಿಗೆ ವಸ್ತುವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ"[3] ಎನ್ನುವುದು ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ನಾಲ್ಕು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ 1. ಮೂಲರಚನೆ, 2. ಜನಪದದಿಂದ ಮೂಲರಚನೆಯ ಸ್ವೀಕರಣ, 3. ಮೂಲರಚನೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಗೀತೆಯಾಗಿ ಜನಪದ ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಿಕೆ, 4. ಜನಪದ ಗೀತೆಯ ಸಾಮಾಜೀಕರಣ. 4 ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಲಾವಣಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ ಅವರು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಲಾವಣಿಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಕಾರ, ತಂತ್ರ, ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದ ಲಾವಣಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ವಿಷಯ ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂಟಿ ಲಾವಣಿ ಅಥವಾ ಬಯಲು ಲಾವಣಿ ಮತ್ತು ಮೇಳ ಲಾವಣಿ ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. "ಬಯಲು ಅಥವಾ ಒಂಟಿ ಲಾವಣಿಕಾರರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೀರಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಿತ್ತೂರು ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ಸಿಂಧೂರ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಶೌರ್ಯ, ಪರಾಕ್ರಮದ ವರ್ಣನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸವಾಲು-ಜವಾಬು ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ಅದು ವಿರಳ. ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಪುರಾಣ, ಭಕ್ತಿ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ನೀತಿ ಪರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವಾದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಇವರು ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ

ದೀರ್ಘಲಾವಣಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ವಸ್ತುವಾಗುವುದುಂಟು. ಮೇಳಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿನ 'ಸಖೀ' ಖ್ಯಾಲ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಂಗಡಣೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸ, ಒಳಪ್ರಾಸ, ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂತ್ಯಪ್ರಾಸದ ಒಲವೇ ಹೆಚ್ಚು."[5] ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಲುವು ತಳೆದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

"ಮೇಳ ಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು, ತುಂತಣಿ, ತಾಳಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಜನರು ಮೇಳದಲ್ಲಿದ್ದು ಒಬ್ಬನು ದಪ್ಪು ಹಿಡಿದು ಮುಂದೆ ಹಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇವನಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿ ಇಬ್ಬರು ಹಿಮ್ಮೇಳದವರು ಇರುತ್ತಾರೆ." ಒಂಟಿ ಲಾವಣಿಯಂತೆ ಮೇಳಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಗಂಡಸರು ಮಾತ್ರ ಹಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಕೂಡ ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹರದೇಸಿ-ನಾಗೇಸಿ ಅಥವಾ ಕಲ್ಗಿ-ತುರಾ, ಸವಾಲ್-ಜವಾಬ್ ಮತ್ತು ಗೀಗೀ-ಜೀಜೀ ಹಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೇಳ ಲಾವಣಿಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಪುರುಷ ಪರವಾಗಿರುವ ತಂಡವನ್ನು ಹರದೇಸಿ(ತುರಾ) ಎಂದು ಕರೆದರೆ, ಸ್ತ್ರೀಪರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾಗೇಸಿ(ಕಲ್ಗಿ) ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಸವಾಲು-ಜವಾಬ್, ಶಾಹಿರಿಕೆ, ಶಾವರಿಕೆ ಮತ್ತು ಗೀಗೀ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವ-ಶಕ್ತಿ, ಪುರುಷ-ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಹರದೇಸಿ ಮತ್ತು ನಾಗೇಸಿ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬರೆಯುವವರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಬೇಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹಾಡಬಹುದು. ಅಥವಾ ಕಟ್ಟಬಹುದು. "ಕಲ್ಗಿ ತುರಾಯಿ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಗಂಡಿನ ಶೃಂಗಾರವೇ ಪ್ರಧಾನ. ಕಲ್ಗಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಲೆಗಿರುವ ಆಭರಣವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕೇತವಾದರೆ ತುರಾಯಿ ಗಂಡಿನ ಸಂಕೇತ. ಸ್ಪರ್ಧೆ, ಈರ್ಷೆ ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿ. ಒಂದು ಗುಂಪಿನವರು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಸೋಲಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ಆತುರ"[6]ವಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಾವಣಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದು.

ಭಾವಗೀತೆ-ಕಥನಗೀತೆಗಳಂತೆ ಕಂಡುಬರುವ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು "ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದು, ಭಾವಗೀತೆಗಿಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ, ಕಥನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡಲಾಗುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಥನಕವನವನ್ನು ಲಾವಣಿಯೆಂದು ಸೌಲಭ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕರೆಯಬಹುದಾದರೂ ಕೆಲವು ಸುದೀರ್ಘ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸುವುದು ಉಚಿತವಾಗಿದೆ."[7] ನಂತರ ಲಾವಣಿಗಳು-ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು ಮೂಲತಃ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಲಾವಣಿಗಳ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪವಾಗಿ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಈ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಲೌಕಿಕ ಕಥೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಯಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೂ ಸೇರಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಇಂತಹ ಅನೇಕ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಲಾವಣಿಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವಿಧತೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ, ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ, ಕೊಡಗು ಜಿಲ್ಲೆಗಳೆಂದು ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡಬಹುದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭೌಗೋಳಿಕ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಈ ಸೀಮಿತ ವಲಯವನ್ನು ನೀಡುವುದು. ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮಗ್ರತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯ ಗುಣದಿಂದಾಗಿ ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ ಅವರು ಲಾವಣಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ 8 ವಿಭಾಗಗಳನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

1. ಪೌರಾಣಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು
2. ಧಾರ್ಮಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು
3. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು
4. ಸಾಮಾಜಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು
5. ಮಾಂತ್ರಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು
6. ಸ್ಥಳೀಯ ಲಾವಣಿಗಳು
7. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು
8. ಆಧುನಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು

ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಬಹುದು.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ದೇಸೀ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಂತಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದುವರೆದು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಕೊಂಡಾಡುವ ಕೆಲಸದ ಜೊತೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆ ಎದ್ದವರು, ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದವರು ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳಾದರು. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಕೃತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಮೂಲಕ ಹೊಸದಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಮೂಲಕ ಸನಾತನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಾಗಿ ಕಥಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಗೆ ಸಮಾಜಮುಖಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಗೆ ನೂತನ ಕ್ರಮ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ಲಾವಣಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಒತ್ತಾಸೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. "ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವು ತನ್ನ ದೇಶದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಜನರ ಮೇಲೆ ಹೇರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದು ದೇಸಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಮೇಲ್ಗೈ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಗೊಂಡ ದೇಸಿ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದೇಸಿ ಮೂಲದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಗತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ದುಃಖವನ್ನು ಮರೆಯಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು."[8] ಹೀಗೆ ಜಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾದ ಜನಪದರನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಆ ಮೂಲಕ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯರನ್ನಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನರಾಯ್, ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿ, ಅರವಿಂದ, ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ ಸೇರಿದಂತೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬೇಕಿತ್ತು. ಜ್ಯೋತಿ ಬಾ ಫುಲೆ, ಸಾವಿತ್ರಿಬಾಯಿ ಫುಲೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಗುರಿಯತ್ತ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಇಬ್ಬರ ನಿಲುವುಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ಪಡೆಯುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮಾದರಿಯ ಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿದ್ದವು. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು, ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವಾಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ, ಮಾಸ್ತಿ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಗುಂಡಪ್ಪ, ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಗೋರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು, ಮುಂತಾದವರು ಏಕಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಂತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡರು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಏಕಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಸನಾತನವಾದಿಗಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬಲಗೊಳ್ಳುವ ಹುನ್ನಾರದ ಮಾರ್ಗವಾಯಿತು. ಇವರಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಕಾನೂನಾತ್ಮಕ ಕಾಯ್ದೆಗಳಿಂದಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅಡಿಗಲ್ಲು ಅಲುಗಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಇದೊಂದು ಜಾಗೃತಗೊಂಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಂತೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಿತು. ತರುವಾಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಕೊಂಡವರು ಸಹ ಭಾವುಕರಾಗಿ, ಏಕತೆಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಜನಪದವನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡರು.

'ಭಾರತ'ದ ಸಮಗ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ', ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗಿರದೇ ಜನಪದರ ಸಾಮಾನ್ಯ 'ಟೆರಟರಿ'ಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಆಡಳಿತ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ಕಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಒಡಲೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ಲಾವಣಿ ಪ್ರಕಾರ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದು, ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಿಂದ ದೂರಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲವಾಗಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವು. ಆದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಲು ಇಂದಿಗೂ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಬೇರೆ ಮಾತಾದರೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಏಕಮುಖವಾಗಿದ್ದಷ್ಟು, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸುಲಭ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅಪಾಯಗಳೆಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದವು.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಂತೆ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಹಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ಲಾವಣಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಂಗ್ರಾಮದ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ವಹಿಸಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಗುಡಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವ ಲಾವಣಿಗಳು ಎತ್ತುತಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಂದಿನ 'ಮೇಕ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ', 'ಸ್ಟಾರ್ಟ್‌ಆಪ್' ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳ ಸಾಧಕ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಭಾಗವನ್ನು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ಆಗಮನವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು.

ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಕಾರರು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಸಮಾಜೋ-ಆರ್ಥಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಮದ್ಯಪಾನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ, ಹುಲುಕುಂದ 'ಶಿವಲಿಂಗಕವಿ' ಹಾಗೂ 'ಭೀಮಕವಿ'ದ್ವಯರು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಜೊತೆಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅವಲೋಕಿಸಿರುವುದು ಮದ್ಯಪಾನ ವ್ಯಸನಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಇಹ ಪರ ಕಾಳಜಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ದ್ರವ್ಯಾರ್ಜನೆಗಾಗಿ ಪಾನನಿರೋಧ ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕಿದುದನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಬದಲಿಗೆ ಭೌತಿಕ ಸುಖ ಸಾಧನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅಭ್ಯುದಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮದ್ಯಪಾನ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸಚಿತ್ರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿ ಮದ್ಯಪಾನ ಸಹಿತ ಧೂಮಪಾನ ದುಶ್ಚಟಗಳಿಂದ ದೂರವಿರುವಂತೆ ಹುಲಕುಂದ 'ಶಿವಲಿಂಗಕವಿ' ಹಾಗೂ 'ಭೀಮಕವಿ'ದ್ವಯರು ಕನ್ನಡಿಗರಲ್ಲಿ ಮನವಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಾಯ್ದೆಗೆ ಬದಲು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಜನರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ಮೂಲಕ ಪಾನ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ಆಂದೋಲನ ಯಶಸ್ವಿಗೊಳಿಸಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ."[9]

ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಲಾವಣಿಗಳ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿಯೂ ಅನೇಕವು

ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಲಾವಣಿಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವ ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳು ಸುಮ್ಮನಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಾತನಾಡಿಸಿಲ್ಲ. ಮಾತನಾಡಿಸಿದರೂ ಯಾವುದೋ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸಂಕುಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತೇವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಸುಧಾರಣೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಇಂದು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪ್ರಚಾರದ 'ಐಕನ್'ಗಳಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಟ್ಟುಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಗಾಢವಾಗಿ ಇಂಥ ಅನೇಕವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿವೆ. ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೂ ಇವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳು ಯಾವತ್ತೋ ಮಾಡಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಎಳೆದು ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡದೇ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಹತ್ತಿರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕುಮಾರರಾಮ, ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನ್, ಹಲಗಲಿ ಬೇಡರು, ಸಂಗೋಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣ, ಕಿತ್ತೂರು ರಾಣಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ಬೆಳವಾಡಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮ, ಸರ್ಜಪ್ಪ ನಾಯಕ, ಮೊದಲಾದವರ ಕುರಿತ ಲಾವಣಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮ, ಸಂಗೋಳ್ಳಿರಾಯಣ್ಣ, ಸರ್ಜಪ್ಪ ನಾಯಕರಂಥ ಅನೇಕರ ಕುರಿತು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿನ ಇತಿಹಾಸವು ಮೌನವಹಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇವರು ಜನಮಾನಸದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿದ್ದಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಹೋರಾಟಗಾರರಾದ ಸಾಕೇತ್ ರಾಜನ್ ಅವರ 'ಮೇಕಿಂಗ್ ಹಿಸ್ಟರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪು ಮತ್ತು ಸಂಗೋಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣರ ಕುರಿತು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

5.3. ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳು :

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ನೇರವಾಗಿ ಜನರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೀಕರಣದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಳೆದಿವೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು, ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರಭಾವಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಮೂಹ ನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವ್ಯಾಪಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಒಡಪು, ಕಥೆ, ಕಥನಗೀತೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ.

ಜನಪದರ ವಾಚಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ದೀರ್ಘ ಮತ್ತು ಸಾಧಾರಣ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಹಲವಾರು ಮಜಲುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಜನಪದರ ಜೀವನದ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವರು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತಮ ನಡೆ-ನುಡಿ, ಉನ್ನತವಾದ ನೈತಿಕತೆ, ಜೀವನಾದರ್ಶ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಂತೆ ರೂಢಿಗತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಮೌಖಿಕಪರಂಪರೆಯ ಗೀತೆ, ಲಾವಣಿ, ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ರಚನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ವಿಶೇಷ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವ ಜನಪದರು ಬದುಕಿನ ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಕೆಲ ನಿಯಮಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಬೆಳೆದರೂ ಸಮುದಾಯ ನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥವುಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಒಪ್ಪಂದಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸರ್ವೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಹೇರಿಕೆಯಾಗಿರದೇ ಬದುಕಿನ ಆದರ್ಶಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪಡೆದ ಸಮಾಜಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಜನಪದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಪ್ರೊ. ಹಿ.ಶಿ ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಅವರು 'ಜಾನಪದ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳು' ಎಂಬ ಕೃತಿಯ 'ಕಥನಗೀತೆಯ ಕಥೆ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಾಗಿ ಗಾತ್ರದ, ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳ ವಿಸ್ತಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಿ, ಲಯ, ಛಂದಸ್ಸುಗಳಿಂದಾಗಿ ಕಥನ ಗೀತೆ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಖಂಡಕಾವ್ಯ, ಲಾವಣಿಗಳೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದರಂತೆ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣ, ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಿಶೇಷತೆಗಳನ್ನು ಲಾವಣಿ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ-

"ಕಥೆಯ ವರ್ಣನೆ-
ಕಥೆಯ ಗೀತಾತ್ಮಕ ವರ್ಣನೆ-

ಕಥೆಯ ಘಟನಾತ್ಮಕ ಗೀತಾತ್ಮಕ ವರ್ಣನೆ–

ಕಥೆಯ ರೂಪದ ಘಟನಾತ್ಮಕ ಗೀತಾತ್ಮಕ ವರ್ಣನೆ ಆಗುತ್ತದೆ"[10] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರೆದು ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಕಥಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. 1. ಕಥನ ಗೀತೆಯನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಥೆಗಾರ, 2. ಕಥನಗೀತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನಪದ–ಜನ. ಇವರುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಅನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ, ದೈನಂದಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳ ಕುರಿತ ಅಭ್ಯಾಸದ ನೆಲೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬರಬಹುದು.

- ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ "ಹೆಣ್ಣು ಬಲಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಬಲಿಯಾಗುವ ಪ್ರಾಣಿ– ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಭೋಗಿಸುವ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಅಷ್ಟ ಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂಬುದು ಪುನರ್ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ." [11] ಹಾಗೆಯೇ "ಸತಿಯರು ಮಹಾಸತಿಯರಾಗುವ ಹಿಂಸೆ : ತಾನು ಓಡಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಹೆದರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹಾಸತಿಯಾಗಲು ಅಂಜಿಕೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಕೀರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಯಾರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತ ಕಿಚ್ಚಿನ ಸಂಬಂಧವೆ ನಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ಆಧಾರ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು"[12] ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಶೀಲವಿಲ್ಲದ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಶೀಲವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ನಡೆಸಿದ ಅಪ್ರತಿಮ ಹೋರಾಟದ ದುರಂತ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಯಂತೆ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ.
- "ಗಂಡು ಪ್ರಧಾನ, ಗಂಡಿಗಾಗಿ ಬದುಕು, ಗಂಡಿಗಾಗಿ ಸಮಾಜ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಸಮಾಜವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ರಕ್ಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಆಳುವ ಆಶಯವಾಗಿದ್ದಾನೆ." [13] ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಪಿತೃರೂಪದ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ

ದ್ವಿತೀಯ ದರ್ಜೆ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತಾನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಶೋಷಣೆ ಎಂಬುದು ಮನನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸದಂತೆ ಪುರುಷ ಸಮಾಜ ಕೆಲವು 'ಆದರ್ಶ' ಮಾದರಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ, ಹೆಣ್ಣು ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಗಂಡು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕಾಗಿ ಎಚ್ಚೆತ್ತರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅದೇ ಮುಳುವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೆಣ್ಣು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಶೋಷಣೆಯ ಭಾಗವಾದಳು ಎಂಬಂತೆ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ.

- 'ನೀರು ಬರದ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟರೆ ನೀರು ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದೊಂದು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ನಂಬುಗೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಾವು ಬರುತ್ತಿದ್ದುದು ಒಂದು ನೀರಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಬೆಂಕಿಯಿಂದ"[14] ಆದುದರಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನೂ ಬಲಿಕೊಡಲು ಹಿಂದೆಮುಂದೆ ನೋಡಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಸವತಿ ಮತ್ಸರ, ಸತ್ತ ಗಂಡನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು ಮೊದಲಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಸ್ತ್ರಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಾಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕರು ನಂಬಿದ ಒಂದು ಮೂಢನಂಬುಗೆಯ ಹಿಡಿತವೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು.

- ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಿಸುವಂತದ್ದು ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾಗೀರತಿ ತನಗೆ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಕೊಡುವರೆಂಬ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ನಂತರವೇ ತನ್ನ ತಾಯಿ ತಂದೆಯರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ತನ್ನನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ಅವರ ಮುಂದೆಯೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇದು ಭಾಗೀರತಿಯ ವಿಚಿತ್ರ ವರ್ತನೆ ಮಾತ್ರ ಆಗಿದೆಯೇ? ಅವಳ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡವೇ ಹಾಗಿತ್ತೇ? ಎಂದೆಲ್ಲ ಯೋಚಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ತನಗೆ ಬಲಿಕೊಡುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಾಯಿ ತಂದೆಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಆ ಆಪತ್ತಿನಿಂದ ಪಾರುಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಭಾಗೀರತಿಗೆ ಖಾತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಖಂಡಿತ ಆಕೆ ಬಲಿಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಅವರ ಮುಂದೆ ಮುಚ್ಚಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶ: ವಿಷಯ ಗೊತ್ತಾದರೂ ಸಮೂಹ ನಂಬಿದ ಮತ್ತು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು

ತಡೆಹಿಡಿಯಲು ಅವರಿಂದಲೂ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರತಿಯ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಂಶಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ನಿಜಸಂಗತಿಯೂ ಅದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ನಿಸಲು ಕಾರಣ ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ದೈವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ದೈವಿಕ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಗುರಿಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಸತ್ಯ, ತ್ಯಾಗ, ಧರ್ಮ, ಉಪಕಾರ, ಪರೋಪಕಾರ, ದಾನ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಬಲಿದಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿ ಅವಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವ ಆಸೆಯಿಂದಾಗಿ, ಶಕ್ತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅವಳು ಅದನ್ನೇ ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದಳು ಎನ್ನುವುದು ಮೂರ್ಖತನವಾಗುತ್ತದೆ.

- "ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಂಗಸರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕೆರೆಗೆ ಹಾರದ ಭಾಗೀರತಿ 'ಹೊಲಮನೆ ಒಯ್ದು ಹೊಳೆದಂಡಿಗ್ಹಾಕಪ್ಪ' ಎಂದು ತಂದೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಕಥೆಯಂತೆ ನೋವಿನಿಂದ ಮಾವ ಮಲ್ಲೇಗೌಡ 'ನೀ ಕಂಬಳಿ ಹುಳಾಗು' ಎಂದು ಶಪಿಸಿದ್ಧಿರಬಹುದು. ಒಡ್ಡರ ಭೋವಿ ಕಥನಕದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮಾವ ಬಡ್ಡಿಮಗ ಹೊಸ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಷ್ಯಾವರೆ ನನ್ನ ಬಲಿಯಾನೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಮದಗದಕೆರೆ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿನ 'ನಿಮ್ಮಣ್ಣನೇ ನಿಮ್ಮಣ್ಣ ಮೋಸಗಾ ಮದಗದ ಕೆರೆಯ ಮಾಡಿಸಿ ನನ್ನ ಬಲಿಕೊಟ್ಟ' ಎಂದು ತವರವರಿಗೆ ವಿಷಯ ತಿಳಿಸುವ ರೀತಿಯಾಗಿದ್ದರಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೇ ಆಗಿವೆ"[15] ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಮೂಹದ ಒತ್ತಡದ ನಡುವೆಯೂ ಹೆಣ್ಣು ಇಂಥ ಬಲಿಕ್ರಮವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ನೇರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದಾಗ ಇಂಥ ಒಳದಾರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಬಂಡಾಯ ತೋರ್ಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬ ಸಮರ್ಥನೀಯ ಫಲಿತಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ.

- "ಈ ಮಾಸ್ತಿಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಹೆಂಗಸರೇ. ಗಂಡಸರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದಮನಮಾಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಬೇರು ಬಿಡುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗೆಗಿನ ವಿಷಾದಗಳು ಮಾಸ್ತಿಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇವು ಮಾಡುವುದಾದರೂ ಏನು? ಮಾನವೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ರಂದನ ಹಾಗೂ ರೋಷಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಭಾವವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದದಾರೂ ಇಂಥ ಮುಖ್ಯ ಭಾವವನ್ನೇ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ವಿಷಾದದ, ನೋವಿನ ಛಾಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಹುಶಃ ಸವಾಲೆನ್ನುವಂತೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾತೃ ದೈವತವನ್ನಾಗಿ, ಶಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪಿಣಿಯನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವ ನೆಲೆಗಳಿವೆ."[16] ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಹೆಚ್ಚಾದಷ್ಟು ಅಂಥಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಅಲ್ಪ ಸಂಘರ್ಷ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯವು ಬಲಹೀನವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಶರಣಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಭಾವದ ಮುಂದೆ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗೆ ಜಾಗವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.
- ಜನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿರುವವರು ಅಬಲೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಏನೂ ಅರಿಯದ ಮಕ್ಕಳು.
- ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಗಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿರುವುದು ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಗಳೆನ್ನುವುದು ಬದುಕಿನ ಸಹಜ ಅನುಭವಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರ ಬೆಳೆದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಗೀತೆಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಂತಿವೆ. ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ದನಿಗಳಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ಜಾನಪದ

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಹಜಾನುಭವಗಳಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳ ಒಳವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತೋರುವಂತಿವೆ. ಇದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಥನಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಕುರಿತಾಗಿ ಎ. ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು, ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮಗಳು ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ– "Symbols far from being universal do not even mean the same thing as you move from genre to genre. So the gender of the gender, If one may speak of such and surely the gender of the teller, the listener, and the enterpreter becomes important interpretation. A woman's really constructed life forms, her meaning-universe, is different from man's is such tales .. The space is woman- centred stories marked by alternations of domestic and public space is which action takes place."[17]

ಇಷ್ಟಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಗಳು ಏಕರೂಪವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೂ ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂವೇದನೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲ ಉಳಿದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

- ದೇಹದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಸಮಾಜದಿಂದ ವಿಧಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅದರ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ನೈತಿಕ ಮಾರ್ಗದ ಮೂಲಕ ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಬಂಧಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.
- ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಕಾಲಾನಂತರ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಹಿತಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೌಖಿಕ

ಕಥನಗೀತೆಗಳು 'ಆಳುವ' ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗ ಎಸಗುವ ಲೋಪಗಳನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೀರಿದರೂ ಪುನಃ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಮಣೆಹಾಕಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಮಹಾಸತಿಯ ಕಥನಕವನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿವೆ. ಅಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಕಾನೂನು ಬದ್ಧ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವು ಅಮಾನುಷ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಂಬುದು ಕೂಡ ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಯಾವಾಗಲೂ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬಹುದು. ನಾವು ಯಾವುದು ಜಡ ಮತ್ತು ಜನವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೋ ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಇಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಜನ ವಿರೋಧಿ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇತರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರರ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ, ಆಂಧ್ರ ಮತ್ತು ತಮಿಳುನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾಸತಿಯರು ದೈವಗಳಾಗಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಅಚ್ಚರಿ ಮೂಡಿಸಿದೆ. ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟಿರಲಾರದ ಜನತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳ ಕುರಿತು ಇಂತಹ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕರ್ನಾಟದಲ್ಲಿ ಆಗ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಾಗಿನ ಕದನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಾವುಗಳು ಸಹಜ ಎನ್ನುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದಿರಬಹುದು.

ಭಾರತೀಯ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ, ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ, ಬೆತ್ತಲೆಪೂಜೆ ಸತಿಸಹಗಮನ, ಮಾರ್ಯಾದೆ ಹತ್ಯೆ, ಅತ್ಯಾಚಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಈ ರೀತಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಶೋಷಿಸುವ, ಅವಮಾನಿಸುವ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಆಳದ

ಒತ್ತಡಗಳೇನಾಗಿರಬಹುದು? ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಭೋಗದ ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡುರುವುದು, ಶೀಲದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಹೇರಿರುವುದು, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನಾಗಿಸುವುದು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಪುತ್ರ ಬಲಿದಾನ'ದ ಆಶಯವು ಶೈವಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಯಾಗಿದ್ದ ಭಕ್ತಿಪಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಭಕ್ತನ ಸಲುವಾಗಿ ಈ 'ಪುತ್ರ ಬಲಿದಾನ'ವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಾವಿಗಾಗಿ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಬಲಿದಾನಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಬಲವಂತದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಇದೇ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಪುತ್ರನ ಬಲಿದಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಸಾವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಬಲಿದಾನಗಳು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು–ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಜೊತೆಗೆ ದೈವ ಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಪುರುಷ ನೇರವಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ದೃಢ. ಎರಡು– ದೈವತ್ವದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಭಕ್ತಿ ಪರಾಕಾಷ್ಠತೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಪುತ್ರ ಬಲಿದಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಬಲಿದಾನ ನಡೆದರೂ ಪುರುಷ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರುವ 'ಶೀಲ'ವು ಪುರುಷನಿಗೆ ಮಾತ್ರವಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಈ ಚರ್ಚೆ ಯಾವುದೇ ಬಲಿದಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮರ್ಮ ಯಾವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂದಿಗೂ ವಿವಿಧ 'ಆಸೆ'ಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು/ಗಂಡು ಬಲಿದಾನಗಳೆಂಬ ಅಂಧಕಾರಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ದಂಧೆಯ ಜಾಲಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಬ್ಬುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಯಂತ್ರಗಳಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಅನ್ಯವಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂಬ ಮಾಯಾಜಾಲ ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಬೆಟ್ಟುಮಾಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿತ್ತೋ ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು

ಮುಖವಾಡದಲ್ಲಿ ಪೋಷಿಸುತ್ತಿದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

1. ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಅಥವಾ ಸಂಘರ್ಷಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾರದ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ತೋರಿದ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳಲ್ಲಿ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳದ್ದು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ.
2. ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂವೇದನೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಡ ಅನುಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಮರೆತು ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ತೋರಿದ ಅಸಡ್ಡೆಯನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ.
3. ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವೀಕರಣೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಸಂದರ್ಭಗಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತವೆ..
4. ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಪರ್ಕ, ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಕೊಳಕನ್ನು ಹಸನುಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತವೆ.
5. ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮುಖವಾಡಗಳು ಅದಲು ಬದಲಾದ ಸ್ಥಿತಿ; ಅಂಥ ಅದಲು ಬದಲುಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವ ಕೌರ್ಯವನ್ನು ಇವುಗಳು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ.
6. ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ವತಂತ್ರನಂತರ ಭಾರತೀಯ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಸಾಧಿಸಿದ ಹಿಡಿತ ಮತ್ತು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಘರ್ಷಿಸಿದ ಸಂಘರ್ಷಣಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ.
7. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ.
8. ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳು ರೂಪಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ.
9. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಆಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿರುತ್ತವೆ.
10. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಇತಿಹಾಸದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಪಾತ್ರ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

11. ಲಿಂಗತಾರಮ್ಯದ ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಈ ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನಪದರ ಅರ್ಥಹೀನ ನಂಬುಗೆಗಳು, ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಸದಾ ಟೀಕಿಸುತ್ತ ಇರುವುದನ್ನು ಬಿಡಲೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಲ್ಲದೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒದಗಬಹುದಾದ ಅನಾಹುತಗಳಿಂದ ದೂರ ಇರಲು ಜನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಕೈಪಿಡಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಅಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಲಾರದು.

ಇಂಥ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು: 1) ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಮತ್ತು 2) ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತರುವಾಯ ಸಂಘರ್ಷ ಉಂಟಾಗಿ, ಜನ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ತಾಕಲಾಟವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಸಾರುವುದು ಬಹುಜನ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಜಯವನ್ನೇ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲು ಹೋಗಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಎದುರಿಗೆ ತ್ಯಾಗ (ಬಲಿ) ಮಾಡುವ ಅಥವಾ ಸೋಲಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಜನಪದರು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಕ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಾಧನೆಗಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸಾಧನೆಯೇ ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಸಾರಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನೇ ಅವರು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಜನಪದರ ಮನೋಭಾವನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಜನಪದರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಜನಪದರು' ಮಾತ್ರ ಇದ್ದರೆ? ಜನಪದರಿಗಿಂತ ಮುಂದುವರೆದ ನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯದವರು ಇರಲಿಲ್ಲವೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತೀರ ಬಾಲಿಶ ಅನ್ನಿಸಿದರೂ ಚಿಂತನೀಯ.

5.4. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು :

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವುದು ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕುದೆಸೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸರಿ ಸುಮಾರು 50ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ಇಂದು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಡಾ.ಪಿ.ಕೆ.ರಾಜಶೇಖರ ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ' (1973), 'ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ'

(1990), ಡಾ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ. ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಶ್ರೀ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ'(1976) ಇವು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದ ಕಾವ್ಯಗಳು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಚೆಲುವರಾಜು ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಜುಂಜಪ್ಪ' (1997), ಡಾ. ಕೆ.ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದರವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ' (1997) ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' (1997) ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಡಾ.ಎಂ.ಬಿ.ನೇಗಿನಹಾಳ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಪದಗಳು' (ಭಾಗ-1, 2), ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಕೆ.ಎಂ.ಮೈತ್ರಿಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' (1997), ಡಾ ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ' (1999), ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರದಿಂದ ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ 'ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ' (2000) ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪರಶುರಾಮರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇವುಗಳು ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿವೆ. ಜಿ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರ ಮೊದಲಾದಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಜನಪದ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಪಾದನೆ, ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದು-

1. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಎರಡು ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಒಂದು: ಚರಿತ್ರೆ ಪೂರ್ವದ ಕಥನಗಳು, ಇನ್ನೊಂದು : ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಕಥನಗಳು.
2. ವಾಚಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಬ್ಬನಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾವ್ಯದ ಒಂದೊಂದೇ ಭಾಗಗಳು ಸುದೀರ್ಘವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡು, ಮತ್ತೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳಿವು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವುಗಳ ರಚನೆಯ

ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುಸಂಗತತೆಯ ಕೊರತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಜನಪದದ ಎಲ್ಲ ಬೃಹತ್ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶ.

3. ಇವು ಹಾಡುವ ಕಾವ್ಯಗಳಾದುದರಿಂದ ಶ್ರೋತೃಗಳು ಎದುರಿಗೆ ಇರಲೇಬೇಕು. ಹಗಲು ಉದ್ಯೋಗ, ರಾತ್ರಿ ಮಾತ್ರ ಹಾಡು ಕೇಳಲು ಜನಪದರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜಾತ್ರೆ, ಉತ್ಸವಗಳಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಾದರೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಹಗಲೂ ರಾತ್ರಿಯೂ ಹಾಡು ಕೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು.
4. ಕಾವ್ಯದ ದೀರ್ಘತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ನಿರಂತರವಾಗಿ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಯ, ಹಾಡುಗಾರರ ಮಾನವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಕೇಳುಗರ ಸಹನೆ, ಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ.
5. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರು ಒಂದೊಂದು ಧರ್ಮ, ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅವರ ವಾಸಸ್ಥಳದ ಗುರುತು, ಗುಡ್ಡ-ಗವಿ, ಗುಡಿ-ಗುಂಡಾರಗಳಿದ್ದು, ಜಾತ್ರೆ-ಉತ್ಸವಗಳು ನೆರವೇರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.
6. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಹಾಡುಗಾರರನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಾಂತದಿಂದ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಾಡಲು ಹಚ್ಚಿದರೆ ಅದರ ರಚನಾ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಹೊರಬಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ; ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಆ ಕಥೆ ತಿಳಿಯದು, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇರಲಾರದು, ಮೇಲಾಗಿ ಭಾಷಾ ತೊಡಕೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರಾಚನಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಮೇಲೆ ವಿಪರೀತ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಗೊತ್ತಾದ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆ.
7. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ. ನಾಯಕ ಪ್ರಧಾನ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ಸದಾ ಅಲೆದಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕರ ಮಹಿಮೆ, ಲೀಲೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನಂಥ ಪಾತ್ರಗಳು ಸದಾ ಅಲೆದಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಲೆದಾಟದ ಉದ್ದೇಶ ತಮ್ಮ

ಲೀಲಾಸದೃಶ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ತೋರುವುದು, ಭಕ್ತರ ಬಳಗ ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು, ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು.

8. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪುರಾಣಗಳ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿ ನಡೆದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ಜೀವಂತವಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಇವರೊಂದಿಗೆ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳು ಇಂದು ಪುರಾಣದ ಪಾತ್ರಗಳಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅವು ಬದುಕಿನ ವ್ಯಕ್ತಿ ರೂಪಕಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶ– ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವುದು. ಜೊತೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರರಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

9. ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಸೋಲುತ್ತವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜನಪದರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ.

10. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುರಾಣೀಕರಿಸುವುದು ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕವಾಗಿಡುವುದು ದೇಶೀ ದಲಿತ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಗಿದ್ದ ಒಂದು ಮಾರ್ಗ. ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಲಿಖಿತ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವಂಚಿತರಾದವರಿಗೆ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ, ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ನಾಯಕರು ಸಾರಿದ ಬಂಡಾಯ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಹೋರಾಟದ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಇಡಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಜೊತೆಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಂತೆ ಪುರಾಣೀಕರಿಸುವುದನ್ನು, ದೈವೀಕರಿಸುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದನ್ನು ಕಲಿತರು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ನಾಯಕರು ಶಿಷ್ಟ ದೇವತೆಗಳಂತೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರನ್ನು ಮೀರಿದ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡರು, ಸ್ಥಾಪಿತರಾದರು. ಕೇವಲ ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೀಗಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವದ ಹಾಗೂ ಇಡೀ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಇಂತಹ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು

ಜನಪದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಹಜ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸ ಬಹುತೇಕ ಪುರಾಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳು ಇತಿಹಾಸ ಕೂಡ ಆಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಕೂಡ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಹಲವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

11. ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮೂಲತಃ ಅಲೆಮಾರಿಗಳೂ ಬೈರಾಗಿಗಳೂ ಆದ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರರು ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ತವಕದಲ್ಲಿ ಇರುವವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತುವೇ ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಮತ್ತು ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವಂಥದ್ದು. ಇರುವುದನ್ನು ವೈಭವಿಸುವ ಲಿಖಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೊಟ್ಟರೆ, ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ತುಡಿಯುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಜೀವನ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.
12. ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳು ಕಥನಗಳ ಆಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂಶಗಳು. ಆದರೆ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.
13. ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಅನುಕರಣ ಮತ್ತು ಉಗ್ರ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆ ಇಂತಹ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ತುಡಿತಗಳು ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

5.4.1 ಜುಂಜಪ್ಪ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಮೂಲತಃ ಪಶುಪಾಲಕರು. ಒಂದೇ ಒಂದು ಭೂ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರಾಗಲಿ, ಒಂದೇ ಪ್ರಭುತ್ವದಡಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದವರಾಗಲೀ ಆಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಈವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಭಂಜಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಪರವಾದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳೊಡನೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡ ವಿರೋಧಿ ಸಂಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಮುದಾಯದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ

ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಬಹುತೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ಬಹುರೂಪಿ ನೆಲೆಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಇವೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ಬಲವಿತ್ತು. ಇದು ಜನರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಶಕ್ತಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜನಾಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರತಿಗಾಮಿತನವನ್ನು ಒಡ್ಡಿದಾಗ ಜನರು ತಿರುಗಿ ಬೀಳುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾದರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣವು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮಣಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೇ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಅಪವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ವಿಧಾನಗಳಾಗಿ ರಾಜಮುದ್ರಿಕೆ, ಉಂಗುರ, ಕೋಟು, ರುಮಾಲುಗಳ ಧರಿಸಿ ರಾಜ್ಯವಾಳುತ್ತಿದ್ದ ದೊರೆಗಳು ಪುಟಗೋಸಿ ತೊಟ್ಟು ಸಲಿಕೆ-ಗುದ್ಲಿ ಕೈಯಲ್ಲಿಡಿದು ಅರಮನೆಯಿಂದ ಕೆರೆಯ ಏರಿಗೆ ನಡೆಯುವುದು ಅಪವರ್ಗೀಕರಣವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಪುಟಗೋಸಿ ತೊಟ್ಟು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೋಲುಹಿಡಿದಿದ್ದ ಜುಂಜಪ್ಪ ರಾಜಮುದ್ರಿಕೆ, ಉಂಗುರ ಧರಿಸಿ ಕಾಡಿನಿಂದ ಅರಮನೆಗೆ ನಡೆಯುವುದು ಮೌಲ್ಯೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನ ಮತಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಜನಸಮುದಾಯದವರು ತೋರಬೇಕಾದ ಪ್ರತಿಭಟನಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಂತಿದೆ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು, ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ನೀಡಿರುವುದು ಅಳಿದು ಹೋಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರಲು, ಅವರಿಗೊಂದು ಕಾನೂನಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಒದಗಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಿಧಾನವೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಧಾನಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪುರಾಣ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮಾನವವಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಆಹಾರ, ಉಡುಪು, ಕಸುಬು, ಆಭರಣಗಳು, ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು, ಮದುವೆ ಮೊದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ಮತ್ತು ಪುರಾಣದ

ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪುರಾಣ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಿಶ್ರ ಪುರಾಣವಾಗಿದೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ವೀರಭದ್ರನ ಅವತಾರ; ಅವನ ಮನೆದೇವರುಗಳಾದ ಚಿತ್ರದೇವರು ಶೈವಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ದೇವತೆ; ಆದರೆ ಅವನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರೊಡನೆ ಅವನು ಹೋರಾಡಿದ ಕಥೆ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕೃಷ್ಣ ಮತ್ತು ಕಂಸನ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಂಮಿಶ್ರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಮತ್ತು ಬೇಡರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು, ಅಳುವಿನವರ ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಹಾಲುಕುರುಬರು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ನೆರವಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಸಮುದಾಯದ ದೈವವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವವರು ಹೀಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬೆನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಂದರೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ತಾಯಿ ಬೆನ್ನಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಏನನ್ನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ರಕ್ತಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಪರಂಪರೆಯ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಒಪ್ಪುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದು ಸಹಜವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

5.4.2 ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿ :

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ 12ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಶರಣಚಳವಳಿ 12ನೇ ಶತಮಾನದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯೆಂಬುದು ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಷಯ. ಮೌಖಿಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾದವುಗಳು.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಂಡ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಯಾಣದ ಶರಣರ ಹಾಗೂ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಭಕ್ತಿ-ನಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಜ್ಜಿಯಿಂದ ತುಂಬಿಕೊಂಡು, ಒಂದು ತಿಪ್ಪೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದು ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ, ಶರಣರು ಸ್ನಾನಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ, ಅವರ ಲಿಂಗಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮಾಯ ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪಡೆಯುವಂತೆ ಶರಣರನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಸೋತು ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಶರಣರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದಲಿತರಿಗೆ, ರೋಗಿಗಳಿಗೆ, ದರಿದ್ರರಿಗೆ ಕೂಡಾ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನವಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತು ಲಿಂಗಧಾರಣೆ, ಪೂಜೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಬಾಹ್ಯಾಚರಣೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವನು ನಿಜ ಶರಣನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಮುಂದೆ, ತಾವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಕೊಬ್ಬಿದ್ದ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಗೆದ್ದು ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತದ್ದು, ಅದು ಜಂಗಮವೂ ಅಲ್ಲ; ಸ್ಥಾವರವೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಶಿವಶರಣರ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದಾತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋಗಿರುವ ಮತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮಾಡಿದ ಅನೇಕ ಯಡವಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಅದು ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿರುವ ಸ್ವರೂಪ ಬೇರೆಯದ್ದು ಅನ್ನಿಸುವಷ್ಟು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜನರ ಡಂಭಾಚಾರವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಬದಲಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ವಿಶ್ವಮಾನವತೆಯ ಸಾರವನ್ನು, ಮತಗಳ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು, ಧರ್ಮಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ.

ಜಂಗಮ ರೂಪಿಯಾಗಿದ್ದ ಪಂಥ, ಧರ್ಮ, ಭಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದರ ತಾಳುವ ನಿಲುವು ಅನನ್ಯವಾದುದು. ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತರುವಾಯ ಅನೇಕ ಪಂಥ, ಧರ್ಮ, ಭಕ್ತಿಗಳು ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರು ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಜನಪದ 'ಮೀಮಾಂಸೆ' ಉಳಿದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಜನಪದವು ಜಡವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತದಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಪೋಷಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಸ್ಥಾವರತೆ'ಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ, ಅದರ ಹೊರ-ಒಳಗನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ, ತಾನು ನಂಬಿದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನ್ಯತೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಜನಪದರಿಗೆ 'ಪ್ರಭುತ್ವ'ದ ಕೃಪಾಶಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರ್ಯಾಯ 'ಪ್ರಭುತ್ವ'ವನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ 'ಪರ್ಯಾಯ ಪ್ರಭುತ್ವ' ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದರೂ, ಸರ್ವ ಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜಾಣ ಮೌನವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಬಲ ತುಂಬುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ– ಜಾತೀಯತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆ, ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿಗುಣ, ಹಲವಾರು ಧಾರೆಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು, ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಶಿಶು ಮಕ್ಕಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇದರ ಆಚೆಗಿನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಹಲವಾರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ. ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಜಡಗೊಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು–

1. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಒಕ್ಕಲುಗಳಾದ ಹೊಲೆಯರು, ಮಾದಿಗರು, ಕುರುಬರು ಮೊದಲಾದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಜಾತ್ರೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ತಾವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಕರುಳು ಬಳ್ಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಒಗ್ಗೂಡುವಿಕೆಯ ತರುವಾಯ ಸಹಜ ಬದುಕಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಮತ್ತದೇ ಜಾತಿಯ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದಲಿತರು ಇಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಾರೆ.
2. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯು ಒಂದು ಆಚರಣೆಯಾಗಿದ್ದು ಜಾತ್ರೆ ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನೀಲಗಾರರು ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ, ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜಡತ್ವಗೊಂಡ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಘರ್ಷಕ ಗುಣಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪುರಾತನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಕಷ್ಟವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿವೆ.

3. ಹಲವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯು ಪುರೋಹಿತ ಶಾಹಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಜಡಗೊಂಡ ವಿಚಾರಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಗತಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಣ, ಅಧಿಕಾರ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ನಾಯಕನಾಗಿದ್ದು, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿದ್ದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಕೈಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ಕೊಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪುನಶ್ಚೇತನ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ. ಇದು ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಕಬ್ಬಿಣದ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಪಾತ್ರ ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

5.4.3 ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು :

ಕರ್ನಾಟದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ; ನಡೆಯುತ್ತಲೂ ಇವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಸಾಗುವುದು ಉಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಡಾ.ಪಿ.ಬಿ.ದೇಸಾಯಿ, ಡಾ.ಬಿ.ಎಸ್.ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕೆ.ವಿ.ರಮೇಶ, ಸೀತಾರಾಮ ಜಾಗೀರದಾರ, ನೇಗಿನಹಾಳ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ಡಾ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಿತ್ತಿ, ಜೀ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಕ.ರಾ.ಕೃ, ಡಾ.ಚಕ್ಕರೆ ಶಿವಶಂಕರ, ಡಾ.ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ ಮೊದಲಾದವರು ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೈಲಾರನ ಬಗೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಎಲ್ಲೆಮೀರಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಮೈಲಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕುರುಬರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗದೆ ತಳಹಂತದ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಐತಿಹ್ಯ ಹೇಳುವಂತೆ ಕುರುಬ ಸಮುದಾಯದವರಿಗೂ ಮತ್ತು ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯದವರಿಗೂ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹೊಲೆಯರನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರೂ ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹುತ್ತದ ನೆಲಸುಗಾರ ಹೊಲೆಯ ಮಾದಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ. ಮಾದಯ್ಯ ಯಾವಾಗಲೂ

ಹುತ್ತದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪಶುಪಾಲಕ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಹುತ್ತಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹುತ್ತದ ಮೇಲೆ ಹಸು ಹಾಲು ಕರೆಯುವ ಆಶಯವು ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಜನಪದ ದೈವಗಳು ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರಸ್ಪರರು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸುವುದು, ಸಾಮಾಜಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ-ರಾಜಕೀಯ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಬಿರುಕುಗಳು ಇವರ ನಡುವೆ ಅಪಾರವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅಂಥದ್ದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು. ಮೈಲಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯದವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಲೆಯರಾದ ಕಂಚಾವೀರರನ್ನು ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಡೆಸಿದ ಹುನ್ನಾರಗಳು ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗಂತ ಆಗಿರುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿ ಸದ್ಯ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿ ಹಾಕಬೇಕಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತ ವರ್ಗಗಳು ಹೊಲೆಯರನ್ನು ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ತಳ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗುಮಾಡಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೊಲೆಯ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಟ್ಟಾಗದಂತೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳೇ ನಡೆಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಪಿತೂರಿಯಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಅನುಮಾನಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತ್ಯಾದಿ ವಲಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ದಲಿತ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಜಾಗೃತವಾಗಿದ್ದು, ಇವರನ್ನೆಲ್ಲಾ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ವರ್ಗ ಇತ್ತು ಅನ್ನುವುದು ಇಂದಿಗೂ ಸತ್ಯ. ವಸಾಹತುಗಳ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾಗಿರುವುದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಕಾಂಚಾವೀರರ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲಕ ಮೈಲಾರನ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಮುದಾಯವು ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಹಲವಾರು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಸಹಜವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಆ ಪರಿಸರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿಟ್ಟು ಶಿಷ್ಟಗೊಳಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಅವರ ಮೇಲಾಗಿರುವ ಪ್ರಭಾವವು ಮೈಲಾರನದೊ? ಇಲ್ಲವೇ ದೈವದ ಅರ್ಚಕರಾದ ಒಡೆಯರ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರಭಾವವೊ? ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳು ಕಾಡುತ್ತವೆ. ಕಾಂಚಾವೀರರು ಬಹುದೊಡ್ಡ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪವಾಡಗಾರರಾಗಿದ್ದು

ಮೈಲಾರನ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಬೆಂಗಾವಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವರ್ಗ ತನ್ನ ಕಾಲು ಪವಾಡ, ಸರಪಳಿ ಪವಾಡ, ಬಗುನಿಗೂಟದ ಪವಾಡ, ಮಿಣಿ ಪವಾಡ, ಮುಳ್ಳಿನ ಪವಾಡ, ಕೈ ಪವಾಡ, ಕೆನ್ನೆ ಪವಾಡ ಹೀಗೆ ದೈಹಿಕ ಪವಾಡಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಜನ ಭಯ ಮತ್ತು ಕುತೂಹಲದ ಮೂಲಕ ಮೈಲಾರನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾಂಚಾವೀರರು ಕರ್ನಾಟಕ, ಆಂಧ್ರ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಗೋವಾ, ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಮೈಲಾರನ ನೆಲೆಗಳ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ವರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯುವವರು ಯಾರು? ಮೈಲಾರನೊ, ಕಾಂಚಾವೀರರೊ? ಈ ಕಾಂಚಾವೀರರಂತವರ ಮೂಲಕ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಮೈಲಾರನು ಒಂದೇ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ, ಜಾತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡದ ಹಾಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದ ದೈವವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈತನಿಗೆ ದಲಿತರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರವರೆಗೂ ಭಕ್ತರಿದ್ದಾರೆ. ಹಲವು ಜನಪದ ಕುಲಗಳಲ್ಲಿನ ಕಥೆ, ಹಾಡು, ಹೇಳಿಕೆ ಐತಿಹ್ಯ, ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣ, ಶಿಷ್ಟಗ್ರಂಥ ಜಾನಪದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯವು ಮೈಲಾರನನ್ನು ನೋಡುವ, ಆಚರಿಸುವ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಹಿಂದೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮೈಲಾರನು ಹಲವಾರು ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಮರಾಠಿ, ಕನ್ನಡ ತೆಲುಗು, ಕನ್ನಡ–ತಮಿಳು ಈ ಭಾಷಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಾನವ ಕುಲಶಾಸ್ತ್ರ ಜನಾಂಗದ, ಪ್ರದೇಶದ, ಭಾಷೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮೈಲಾರನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು.

ಮೈಲಾರನ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮರ್ಥನೆ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಈ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಜೀವನದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಿದ್ದಾರೆ.

5.4.4 ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ :

ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಾದರೆ, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಬರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ ಉಂಟಾದ ನಂತರದ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಆದ ಜಾಗೃತಿ ಅಪಾರವಾದದ್ದು. ಈ ಶತಮಾನದಿಂದ ಮುಂದೆ ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಬೆಳೆದುಬಂದದ್ದು ವಿಶೇಷ. ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಾಪಿತ'ವಾದವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು, ಅವು ಪೋಷಿಸುವ ಜಾತಿಯಂತಹ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜತ್ವವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಂಡ ಮತ-ಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ: ಮಾನವಕೇಂದ್ರಿತ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಇತರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾವು-ಚೇಳುಗಳನ್ನೂ ಮನುಷ್ಯರ ಕೈಗೆ ಸಿಗದಂತೆ ದೂರವಿಟ್ಟು, ಹುಲಿವಾಹನನಾಗಿ, ತನ್ನ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಈ ಜನಪದಗೀತೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ

"ಮದ್ದಿಕ್ಕುವವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ-ಅವ್ರ
ಮದ್ದಾನ್ಕೆ ಮುರದು ಬರಬೇಕು
ಇಸವಿಕ್ಕಿದವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ-ಅವ್ರ
ಸಿಸುಗಳ ಕೊಂದು ಬರಬೇಕು
ಅನ್ಯಾಯ ಮಾಡೊ ಮುಂಡೆಮಕ್ಕಳ
ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂಗೆ ಮಾಡಬೇಕು"

ಅಂದರೆ ಸಕಲರನ್ನೂ ಸಮಾನರನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇದೆ. "ಮಾದೇಶ್ವರನು ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಶರಣನಾಗಿ ತೋರಿಬಂದರೂ ಅವನನ್ನು ವೀರಶೈವಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ದೈವವಾಗಿಯೇ ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗವಾಗಿಯೇ ಜನ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ, ಆರಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ಒಕ್ಕಲೆಲ್ಲ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ವೀರಶೈವೇತರರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಾದೇಶ್ವರ ಅನ್ಯದೈವಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಕೆಲವರನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿಯೂ ತನ್ನ ಒಡಿತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದುಂಟು. ಆದರೆ ಯಾರಿಗೂ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಸಂದರ್ಭ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯನಾಯಕನ

ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೈವದ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ"[18] ಎನ್ನುವುದು ಮತಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಮೀರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದಪ್ಪನದು ಸದಾ ಪಯಣದ ಬದುಕು. ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವುದೇ ಅವನ ವೃತ್ತಿ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿರಬಹುದಾದ ಆಸೆಗಳಿವೆ. ತನ್ನ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕೆಂಬ ತವಕ ಅವನದು. ಈ ಆಸೆಯಿಂದಲೇ ಹಲವು ಜನವರ್ಗಗಳ ಪ್ರಮುಖರನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುವ ಹುನ್ನಾರ ಹೂಡುತ್ತಾನೆ. ಫಲಿಸದಿದ್ದಾಗ ಮಾಟ ಮಂತ್ರಗಳ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೂ ಹೇಗೋ ಗೆಲ್ಲಬೇಕು. ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ಪರಿಧಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವನ ಜೀವನ ಹಸನುಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಿರುವ ವೈರುಧ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

"ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿನ ವಚನಕಾರರ ಚಳವಳಿಯು ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಡತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಉಜ್ವಲ ಸಮರವನ್ನು ಸಾರಿತು; ಜಡವಾದಿಗಳು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ತತ್ತರಿಸಿದರು, ಈ ಚಳವಳಿಯು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಹರಡದಂತೆ, ಶೂದ್ರಾತಿ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಸಹ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಯೋಜನೆಗಳ ಮೂಲಕ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ರಾಜಾಶ್ರಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರಿಗೆ ಮಾತ್ರ 'ಅರಸುಗಿರಸುಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲ' ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವಾರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಸಮುದಾಯದ ನಡುವೆ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮಗಳ ಸಹಯೋಗವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಮೂಲತಃ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಶೈವರಾದ ಈ ಜನಕ್ಕೆ, ತಾವು ವೀರಶೈವರಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಕಲ್ಯಾಣದ ಶರಣರ ಬಗ್ಗೆ ಆಳವಾದ ಗೌರವ, ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ಮಾದಯ್ಯ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪಂಥಗಳು ವಚನಕಾರ ಬಸವಣ್ಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆದರ್ಶವೂ, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯೂ ಆದುದೆಂದು ನಂಬುತ್ತವೆ; ಅದೇ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಸಂಖ್ಯ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ನಡತೆಯಲ್ಲಿನ ಜಡತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಡ್ಡೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ, ಈ ಪಂಥಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಅವರೆಲ್ಲರ ಸರ್ವತೋಮುಖ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಬಯಸಿ, ಮೇಲುಕೀಳುಗಳೆಂಬ ವಂಚನೆಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದುವುಗಳು.

ಮಾದಯ್ಯ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜನವರ್ಗಗಳಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಜನಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು; ಕೊನೆಗೆ ದೈವಗಳೆಂದು ಪೂಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರು."[19]

ಇದು ದಿಢೀರನೇ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಪ್ರಧಾನ, ಆಳುವ ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಯಾರನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಕೀಳಾಗಿ ಅಥವಾ ಗುಲಾಮ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಳ್ಳಿ, ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಆಚರಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೊ, ಆಗ ಇಂತ ಸಂಘರ್ಷ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಪರ್ಯಾಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಇಂತಹ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ದಲಿತ, ಬುಡಕಟ್ಟು, ಹಿಂದುಳಿದ, ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಧರ್ಮ ಸಂಘರ್ಷದ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಧಾನ, ಪ್ರಬಲ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬಗ್ಗಿಸಿ ತನ್ನದೇ ಪಂಥ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಮತಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಜನರಿಗೆ ಮುಕ್ತ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ, ದಲಿತ ಹಿಂದುಳಿದವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಭಾಷಾ ಜನಾಂಗೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಲು ಇದು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಕುಲದ ಮಾದೇಶ್ವರ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮಗಳು ಬಹುಜನರನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಿದಾಗ, ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದಾಗ, ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಂಡಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮಾನವೀಯ, ಜಾತ್ಯತೀತ, ಸಮಾನತೆ ತತ್ವಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಜತ್ವದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆ ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ವರ್ಗಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸ್ತಕಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜ, ಜಮೀನುದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಕಾವ್ಯ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಸಡಿಲವಾಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅತ್ಯುನ್ನತ ಹಂತ ತಲುಪಿದಾಗ ಬಿಗಿಯಾದ ಬಾಹುಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಂಜನೆ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ

ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡುತ್ತವೆ. ಇಂದು ಆಗಿರುವುದು ಅದೇ.

ಜನಪದರ ವೈದ್ಯಪದ್ಧತಿ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಹಳೆಯದನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದರೂ, ಅಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕೌಟುಂಬಿಕತೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆದವು ಎನ್ನುವುದು ಒಪ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು, ಧರ್ಮಗಳು ತಂತಮ್ಮ ತತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹೇರಿದ್ದು ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

5.4.5 ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು :

ಮಾಳಿಂಗರಾಯ ಬೀರದೇವರ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖನು. ಬೀರದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ದಂತಕಥೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕಥಾರೂಪದ ಅಥವಾ ಗೀತ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಲಕ್ಷಿದ್ದಾರೆ. ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡುಗಳ ಕುರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಡೆದಿರುವುದು ಕಡಿಮೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಕುರುಬರ ಮೂಲಪುರುಷರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ದಂತಕಥೆಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬೀರದೇವರ ಮತ್ತು ಮಾಳಿಂಗರಾಯರ ಆದರ್ಶ ಗುರು–ಶಿಷ್ಯರ ಜೋಡಿಯಾಗಿದೆ. ಅವರ ಜೋಡಿಯು ಎರಡು ಮತಗಳ ನಡುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವಂತಿದೆ. ತನ್ನ ಗುರುವಿನಂತೆಯೇ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ, ದುಷ್ಟರನ್ನು ಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಶಿಷ್ಟರ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಗುರು–ಶಿಷ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪೌರುಷ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ, ಆತ್ಮಬಲದಿಂದ ನೆರವೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ದಂತಕಥೆಗಳು ಎರಡು ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಕತೆಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ವೈಭವೀಕರಿಸಿವೆ. ಮಾಳಿಂಗರಾಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಂಥ ಅನೇಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನ್ಯಶಿಸ್ತೀಯವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು, ಪುರಾಣ ಮೂಲ, ಐತಿಹ್ಯ ಮೂಲ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮೂಲ, ಇತರ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ರಾಜಮನೆತನಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ

ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಮ್ಯೀಕರಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಮಾಳಿಂಗರಾಯ ಒಬ್ಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆತ ಮಹಾಭಕ್ತ, ಶೂರ, ಸತ್ಯಶರಣ, ಆತನ ಭಕ್ತರು, ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಅವನನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ನಾಯಕನನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು– 1. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಂಗ್ರಹ, ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿ 2.ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಸಿಗುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುವುದು. 3. ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತಿತರ ದಾಖಲಾತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ತುಲನೀಕರಿಸುವುದು. 4. ಜನಪದರ ಆಚರಣೆ, ಜಾತ್ರೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯದಂಥ ಅಗೋಚರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಲೋಕನ. 5. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಆಕರಗಳಾದ ಗದ್ದಿಗೆ, ಸಮುದಾಯದವರೆಲ್ಲಾ ಸೇರುವ ಸ್ಥಳದ ಮಹಿಮೆ. 6. ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದ ಗಾಯಕರ ಸಂದರ್ಶನ, ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಇಂಥ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. 1. ಕಾವ್ಯ ಶರೀರದ ಸ್ವರೂಪ ವಿವೇಚನೆ 2. ಕಾವ್ಯದ ಗುಣಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ. ಒಂದನೆಯ ಅಂಶವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಗಾತ್ರ, ಅದರ ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸ, ಭಾಷಾಸ್ವರೂಪ, ಪಾಠಾಂತರಗಳು, ಅಂತರ್ಪಠ್ಯೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಸೂತ್ರಶೈಲಿ, ವರ್ಣನಾದಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವು ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯ, ಪಾತ್ರ ಪರಿಶೀಲನ, ಮೌಲ್ಯಾನುಸಂಧಾನ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿವೇಚನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ."[20]

ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ ಇವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ "ಮಾಳಿಂಗರಾಯ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಕುರುಬ ಮತ್ತಿತರ ಸಮುದಾಯದವರಿಗೆ ಅವನೊಬ್ಬ ಸಿದ್ಧನಾಗಿ, ಮಹಾತ್ಮನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ." ಅಂದರೆ ಜನಪದರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಗೂ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಮನೋಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಆ ಸಮುದಾಯವು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪಾಲನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಳಿಂಗರಾಯನನ್ನು ಒಬ್ಬ ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಜನ ಸಮುದಾಯವು ತಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬವಣೆಗಳನ್ನು ನೀಗುವಲ್ಲಿ

ಮಾಳಿಂಗರಾಯನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸಿದ್ದ ಪುರುಷನಾಗಿ, ಮಹಾತ್ಮನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಇದೇ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಉಳಿದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಅವರು ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ತುಂಬುವ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ ಇವರು ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡಿದ ಅಡಿವೆಪ್ಪನವರ ಸಂದರ್ಶನದ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗ ಹೀಗಿದೆ–

ದೈವಜ್ಞ: ಹಾಲಳ್ಳ ಅಂತ ಕರೆಯುವ ಈ ಹಳ್ಳದ ದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಳಪ್ಪನ ದೇವಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಮುಂದ ಹೋದ ಹಾಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಹಳ್ಳದ ದಡದಲ್ಲಿವೆ?

ಅಡಿವೆಪ್ಪ: ಈ ಹಳ್ಳ ಪ್ರಥಮದಲ್ಲಿ ಜತ್‌ದಲ್ಲಿ ಉಗಮ ಆಗೇದ. ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ದೇವಸ್ಥಾನ ಐತಿ. ಉಗಮ ಆಗಿದ್ದ ಸ್ಥಾನಕ ಮುಂದ ಅದೇ ಹಳ್ಳಗಳು ಬರ್ಕೋತ ಬರ್ಕೋತ ಹುನ್ನೂರದಲ್ಲಿ ಬೀರಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಅದ. ಮುಂದ ಅದ ಹಳ್ಳದ ದಡದ ಮ್ಯಾಲ ಶಿರಣಾಂಧ್ಗಿ ಅಂತ ಊರೈತಿ. ಮಾಳಿಂಗರಾಯರ ಏಳ್ತೆಲಿ ಗುರುಗಳ ಸೋನಾರಿ ಮಠ ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಂಗಾ ತಾಲೂಕು ಉಸ್ಮಾನಾಬಾದ ಜಿಲ್ಲಾದಲ್ಲಿ ಐತಿ. ಆ ಸೋನಾರಿ ಗ್ರಾಮ ಬಿಟ್ಟು ಸುವರ್ಣಾಸುರ ದೈತ್ಯನ ಮರ್ಧನ ಮಾಡಿ ಸುವರ್ಣಾಸುರನ ಶಿರಾ ಹೊಡ್ಡಾನ ಅನ್ನು ಸಲುವಾಗಿ ಶಿರಣಾಂಧ್ಗಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿಟ್ರು. ಶಿರಣಾಂಧ್ಗಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಡದಿ ಜೋಗುಬಾಯಿನ್ನ ತಕ್ಕೊಂಡು ಆ ಸ್ಥಾಯಿಕ್ಕ ಉಳದದ್ದರಿಂದ ಆ ಹಳ್ಳದ ದಡದಲ್ಲಿ ಸೋನಾರಿ ಸಿದ್ಧ ಅಂತ ದೊಡ್ಡ ಸ್ಥಾನೈತಿ. ಎಲ್ಲಿ ಶಿರಣಾಂಧ್ಗಿಯಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲಿ ಅಶೋಕನ ಬ್ರಾಹ್ಮಿ ಲಿಪಿಯ ಬಂಡೆಗಲ್ಲು ಐತಿ. ಒಂದು ಹಳೆಗನ್ನಡ ಶಾಸನ ಐತಿ. ಆ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳ ಮುಂದ ಹರದು ಬಂದು ಮಾಳಿಂಗರಾಯ ಇದ್ದ ಕಾಲದ ಏಳಂಪುರ ಅಂತ ಕರಿತಾ ಇದ್ರು. ಆಗ ಆನಿ ಒಂಟಿ ಇಂಥಾ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಮಾರುವಂತಾ ದೊಡ್ಡ ಪೇಟೆ ಇತ್ತು. ಈಗ ಅದಕ್ಕ ಏಳಗಿ ಅಂತ ಕರಿತಾರ. ಈಗ ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಹಾಳಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹತ್ತ ಹದಿನೈದು ಮನಿಗಳಿದ್ದಾವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸ್ಥಾನ ಐತಿ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಹುಲಜಂತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಳಿಂಗರಾಯರು ಜೀವಂತ ಸಮಾಧಿ ಆದ್ರು.

ಇದರ ಮುಂದ ಸಿರಡೋಣದಲ್ಲಿ ಮಾಳಿಂಗರಾಯರು ಭಕ್ತಿ ಮಾಡಿ ಭಗವಂತನ ಕೈಲಾಸ ಇಳಿಸಿದ ಸ್ಥಾನ ಸೀಗಿಮಠ ಸಿಯಾಣ. ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿರಾಡೋಣ ಅಂತ ಕರಿತಾ ಇದ್ದಾರ. ಅದರ ಮುಂದೆ ರೇವುತಗಾವ ಅಂತ ಐತಿ. ಆದಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕ ರಂಬ್ಯರಹಟ್ಟಿ ಅಂತ ಕರೀತಾ ಇದ್ರು. ಅಲ್ಲಿ ಆದಿಕಾಲದ್ದು ಮಾದೇವಂದು ಹೇಮಾಡಪಂತಿ ಒಬ್ಬರ್ದು ಸಮಾಧಿ ಐತಿ. ಮುಂದ ನೀವುರಗಿ ಬರ್ತದ. ನೀವುರಗಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿಶಕ್ತಿ ಲಗುಮದೇವಿ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸ್ಥಾನ. ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದವರು ನಮ್ಮ ಬೀಗರೆ ಪೂಜಾ ಮಾಡ್ತಾರ. ನೀವುರಗಿ ಗ್ರಾಮ ಬಿಟ್ಟು ಮುಂದ ತುಕ್ಕಪ್ಪರಾಯಂದು ಮೂರು ಕಣ್ಣಿನ ಹುತ್ತಿಲಿ ತೆಲಿಕೊಟ್ಟ ಮಲಗಿದ್ದ ಇದು ತುಕ್ಕಪ್ಪರಾಯನ ಕೂನ ತಂದು ಅಲ್ಲಿ ಸಂಗಮನಾಥನ ಮುರಿ ಅಂತಂದು ಮುಂದ ಜೋರಿ ನದಿಗೆ ಈ ಹಳ್ಳ ಕೂಡ್ತದ. ಆ ನೀವುರಗಿ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಬೋರಿ ಹಳ್ಳಕ ಈ ಹಳ್ಳ ಕೂಡಿದಾಕರ ಮುಂದ ಅದು ಭೀಮಾ ನದಿಗೆ ಕೂಡಿರ್ತದ. ಅಲ್ಲಿ ತುಕ್ಕಪ್ಪರಾಯ ಹುತ್ತಿಗೇನ ತೆಲಿಕೊಟ್ಟ ಮಲಿದ್ದಾ ಆ ಮಲಗಿದ್ದ ಹುತ್ತಿಗೆ ಸಂಗಮನಾಥ ದೇವಾಲಯ ಮುಂದ ನಿರ್ಮಾಣ ಅಗೇದ. (ಪುಟ–197–98)

ಈ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಳ್ಳದ ದಂಡೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಹಲವಾರು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ದೈತ್ಯಮರ್ಧನನ ಪುರಾಣ, ಸೋನೇರಿ ಸಿದ್ಧನ ಐತಿಹ್ಯ, ಶಾಸನಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಮಹಾರಾಜನ ಸಮಾಧಿ, ಹಲವಾರು ಮಂದಿರಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೊಡ್ಡ ಪೇಟೆ, ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ವಿಷಯಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಪ್ರತಿಪದವು ತನ್ನ ಆತ್ಮಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ನದಿ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಗಳು ಕೇವಲ ಜೀವಜಲದ ತಾಣಗಳಲ್ಲ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಲಕ್ಷಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುಲಚರಿತ್ರೆಗೆ ಜೀವಕೊಟ್ಟ ತಾಯಿ ನೆಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ನೆಲೆಸಿದ ನದಿ ಅಥವಾ ಹಳ್ಳಗಳ ಹರಿವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಹಲವಾರು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

5.4.6 ಕುಮಾರರಾಮ ಮಹಾಕಾವ್ಯ :

ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮುರಿದವು. ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಗಳಂತೆ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಆಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವೇ ಅನ್ನುವುದು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಜನಜನಿತವಾಗಿದ್ದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳ ಕಥೆಯನ್ನ ತಮ್ಮ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ರೂಢಿಗತವಾಗಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟನ್ನು ನೀಡಿ ಸರಳವಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವು ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬರುವವರೆಗೂ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸುಗಳು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಬಹುತ್ವದಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವು. ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಅವುಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಿದ್ದು ಅನ್ನುವುದನ್ನು ವಸಾಹತು ಮಿಷನರಿಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದರು. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ನಾಡಿಮಿಡಿತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಅವರಿಗಿತ್ತು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುತ್ತೇನೆ.

ಕುಮಾರರಾಮ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದರೂ ಆ ವೀರನನ್ನು ಜನಪದರ ಮನದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಪುರಾಣದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಇತಿಹಾಸದ ಜ್ಞಾನವಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸತ್ಯವೆನಿಸಿದರೂ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಇಡದೆಯೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದನ್ನು ಅಷ್ಟು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವಂತದ್ದಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸದೇ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಅವರೇ ಮುರಿದು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದರು. ಅವರ ಗಮನ ಹೆಚ್ಚು ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಅವರು ವಾಚಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲದ್ದು ಇತಿಹಾಸವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಅವರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ನಮ್ಮ ನೆಲಮೂಲದ್ದಲ್ಲ; ನಮ್ಮದು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ' ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಒಂದೆಡೆ ರಾಜಕೀಯ ದಾಖಲೆಗಳಾಗಿ ಅಪಾರ ಶಿಲಾ ಶಾಸನಗಳು, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅವಸಾನದ ಕುರುಹುಗಳು,

ಕೋಟೆ ಕೊತ್ತಲುಗಳು ಸಿಕ್ಕರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎದುರಾದವು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದಾದಮೇಲೆ ಭಾರತದಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಭೂಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆ ಶೋಧಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನರ ಚರಿತ್ರೆ ಇಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ರಾಜನ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರಾಜ ಆಶ್ರಯದಾತರಿಗೆ ದೇವರಾದಂತೆ, ಸಮುದಾಯದ ವೀರ ದೇವರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪುರಾಣ ಪುರುಷನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ನಮ್ಮತನವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಹಂಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉಪಯುಕ್ತ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ಇತಿಹಾಸದ ಘಟನೆ ಜನಪದರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವಾದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿ ಅದು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪರ್ಯಾಯ ಇತಿಹಾಸದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯ ಇತಿಹಾಸದ ಆಶಯ ಹೊತ್ತ ಈ ಕಾವ್ಯ ಆಗಿನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೇಡ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಕೆಳಸ್ತರದವನು ಆದ ಕುಮಾರರಾಮ, ಇತ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕನೂ ಅಲ್ಲದ, ಅತ್ತ ಚರ್ಕವರ್ತಿಯೂ ಆಗಿರದ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರಸುಕುಮಾರನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಸ್ತುವು ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ದಂತಕತೆಯಾಗಿರುವುದು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ. ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ರಚಿಸುವರು. ದಂತಕತೆಯೆಂಬುವುದು ನೇರವಾಗಿ ಜನಪದದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ಜನಪದರ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಗುಣ ಒಳಿತನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಬಾಳಒಳಿತನ್ನು ಹೃದಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಳಿತಿನ ಅಸಾಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಕಥನಕವಿರುತ್ತದೆ. ಸಮರವೀರನಾದಂತೆ ಶೀಲವೀರನೂ ಆದ ಕುಮಾರರಾಮನಲ್ಲಿನ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಣ 'ಪರನಾರಿ ಸೋದರ' ಎಂಬ ಮೌಲ್ಯ, ಕೇವಲ ಮೌಲ್ಯವಿದ್ದರೆ ಅದು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೊಂದು ಕಥನಕವಿದೆ. ಅದು ರತ್ನಾಜಿ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಅವನಿಂದ ತಿರಸ್ಕೃತಳಾಗುವುದು, ಅವನ ರುಂಡವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದು.

ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸವು ಕದನಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ನಾಶವಾದುದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಅಳಿವನ್ನು ಅದರ ನೈತಿಕತೆಯಿಂದ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೈತಿಕ ಅವನತಿಯು ಕುಟುಂಬದ ಛಿದ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅವನತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಲೋಕ

ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕಿಂತ ಕುಟುಂಬಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅವರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಇತಿಹಾಸ ಪುರುಷನೊಬ್ಬ ಹೇಗೆ ದಂತಕತೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ? ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾವುವು? ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವಲ್ಲಿ;

೧. ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಒಳಿತಿರಬೇಕು. ಅದು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಕಥಾನಕ ಗುಣವಿರಬೇಕು.
೨. ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಖಡ್ಗದ ಮುಂದೆ ಒಳಿತು ಕೆಡುಕನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದೇ ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಅಧಿಕಾರ ಗಳಿಸುವುದನ್ನೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನಾಗಿಸಿತ್ತು.
೩. ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ರತಿಮ ರೂಪವಂತೆಯಾದ ರತ್ನಾಜಿ ತಾನಾಗಿಯೇ ಒಲಿದು ಬಂದಾಗ ಆಕೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಶಿರಶ್ಛೇದನ ಶಿಕ್ಷೆಗೂ ಒಳಗಾಗುವ ಕುಮಾರರಾಮನ ಜೀವನ, ಅರಸನು ಕೇವಲ ಬಾಹುಬಲವುಳ್ಳ ಪರಾಕ್ರಮಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಲದು, ಅಖಂಡವಾದ ಮನೋಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯವಂತನೂ, ಉದಾರಿಯೂ, ದಯಾಪರನೂ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಪ್ರಜೆಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಾಗಿತ್ತು, ಅದು ಜನಪದರ ದನಿಯಾಯಿತು.
೪. ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಾಯಕನನ್ನು ಇಂಥ ಜನಪದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ದಂತಕತೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯಾದ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾದ ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನ, ಕಿತ್ತೂರರಾಣಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣ ಮೊದಲಾದವರ ಕುರಿತು ಜನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಟಿಪ್ಪುವಿನ ಧೀರೋದಾತ್ತ ಮೌಲ್ಯ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಕಾರಣ ಹುಲಿಯೊಡನೆಯ ಹೋರಾಟದ ರೂಪಕ ಅದನ್ನು ಕಥನಕವಾಗಿಸಿದೆ. ಇದು ಟಿಪ್ಪುವಿನ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ.

ನಂಬಿಕೆಗಳು :–

ಜನಪದ ಎನ್ನುವುದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಜನಸಮಾಜದ ಜನತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ, ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ಜನಪದವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ ವಸ್ತುವಾದರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಹಲವಿವೆ. (ಪ್ರಭುತ್ವದ್ದು State Voice: ಜನಪರದ್ದು People Voice)

ಇದು ಜನತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇದರಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲವು, ಅದು ಮಾಡುವುದೆಲ್ಲವು ಮಾನ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು, ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಯಾವಾಗಲೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಂಶಗಳು ಜನವಿರೋಧಿಯಾಗಿವೆ.

ಜನಪದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವಂತದ್ದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವಪರವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ ಉದಾರ ಮಾನವೀಯತೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾನವೀಯತೆ ಕಡೆ ವಾಲುವುದಾಗಿದೆ.

ಕುಮಾರರಾಮನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟ ೧೪ನೇ ಶತಮಾನವಾಗಿದೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳು ಅದನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತವೆ. ಅಪಹರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಪರಿಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಜೋಡಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತವೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸರ್ವರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಯುವಕರಿಗೆ ಚಿರಂತನ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಸೆಲೆಯಾದ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳು ಹಿಂದೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಹೇಗೆ ಅವರನ್ನು ಬಳಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದರು ತುಂಬಾ ಉದಾರ ಮಾನವತಾವಾದಿಯಾಗಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಮಾನವೀಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಬುದ್ಧನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ದಶಾವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹುನ್ನಾರವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧ, ಬಸವ, ವಿವೇಕಾನಂದರಂತೆ ಕುಮಾರರಾಮನ ಮೇಲೆಯೂ ಕೂಡಾ 'ಯಜಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ' ಕಬಂಧಬಾಹುಗಳು ಚಾಚಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ.

೧) ಸ್ತ್ರೀ ದರ್ಶನ ನಿಷೇಧ :

ಬುರ್ರಾಕಥಾ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮನ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "ಕುಮಾರರಾಮನ ಆತ್ಮ (ತಲೆ) ಆನೆಗೊಂದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದೇ ಸಂಡೂರ ಗುಡ್ಡದ ಈಶ್ವರನ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯಿಂದ ತನಗೆ ಈ ಗತಿ ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರಾರು ತನ್ನನ್ನು ನೋಡಕೂಡದೆಂದು ಅವನು ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ"24 ಎಂದಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕುಮಾರರಾಮ (ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ)ನ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬರಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು. ಕುಮಾರರಾಮ ಯಾವತ್ತೂ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿಯಲ್ಲ. ಅವನು ಪರನಾರಿ ಸೋದರ, ಸೋದರ ಎಂದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಲ್ಲ. ಈ ಆಚರಣೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಒಂದು

ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ಮೌಲ್ಯಾಚರಣೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ, ಆ ಪರಿಸರದ ಯಾವುದೋ ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ (ಬಹುಶಃ ಘೋರ್ಪಡೆ) ಆಳ್ವಿಕೆಯ ನಂತರ ಈ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪ್ರವೇಶದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆ ಇದೆಯೇ ವಿನಃ ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆ ಇಲ್ಲ. (ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ) ಹಾಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಯೋಜನೆಯಾಗಿದೆ.

೨) ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ :

ಕುಮಾರರಾಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ, ಭೋಗದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತದ್ದಾಗಿದ್ದು, ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿ ಅದನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಜನವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ. (೧೪ ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ಇಂದರಗಿಯ ನೂಲಮ್ಮನ ೪ನೇ ಮಗಳನ್ನು ಬಸವಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ)25

೩) ರತ್ನಾಜಿಯ ವ್ಯಭಿಚಾರ :

ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ರತ್ನಾಜಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು 'ವ್ಯಭಿಚಾರಿ'ಯಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮನ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಇಡೀ ಲಕ್ಷ್ಯವಿರುವುದು ರತ್ನಾಜಿಯ ಮೇಲೆ ಹಾಗೂ ಅವಳಿಗಾದ ಮೋಸದ ಮೇಲೆ. ರತ್ನಾಜಿಗಾದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲು ಈರಮ್ಮ ಚಿತ್ರಪಟ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ತರುತ್ತಾಳೆ. ರತ್ನಾಜಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿರೂಪಕಿಗೆ ಅನುಕಂಪವಿದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕದಲ್ಲಿರುವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ರತ್ನಾಜಿಯ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

'ಕಂಪಿಲರಾಯನಿಗೆ ಆನು ಒಲಿದು ಬಂದವಳಲ್ಲ ಪಿಡಿದು ತಂದುದಲ್ಲದೇ'[26] ಎನ್ನುವ ರೂಪವತಿಯು ಪ್ರಾಯವಂತಳು ಆದ ರತ್ನಾಜಿಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಕಾಮುಕಿ, ಕಾಟಕಿ, ಪಾತಕಿ ಎಂದು ಕೃತಕ ಕ್ರೂರಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಆಕೆ ಬಯಸದಿದ್ದಾಗ 'ಪಿಡಿದು' ತಂದ ಮುದಿಯ ಕಪಿಲರಾಯನೊಂದಿಗೆ ಇರಬೇಕಾಯಿತು. ಆಗ ಅವಳು ಕಾಮನ ಗುಡಿಯಾದ ಕಾಯದ ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದುದು ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜನಪದೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಅದು ಅನೈತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಬ್ಬ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದ ಕುಮಾರರಾಮ ಆಕೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ. ಬಹುಶಃ ಈ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕುಮಾರರಾಮನ ಮೇಲೂ ಕೂಡ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ್ದವು. ಕಾರಣ ಕುಮಾರರಾಮ ಒಬ್ಬ ಮೌಲ್ಯದ ದೊಡ್ಡ ಪುರುಷನಾಗಿದ್ದ ಅಥವಾ ಮೌಲ್ಯದ ಪುರುಷನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಭೀಪ್ಸೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕುಮಾರರಾಮನ ಶೌಚವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ

ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೇ ಹೊರತು ರತ್ನಾಜಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

'ಪರನಾರಿ ಸೋದರ' ಎನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಒಂದು ಮಿತಿಯಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಪರನಾರಿಯರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ತುಡಿತಗಳನ್ನು ಅತ್ತಿಟ್ಟು ಸೋದರನಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹಾಗೆ ವೇಷ ಧರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಮಾಜದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಮೌಲ್ಯ.

೪) ದೀಡ ನಮಸ್ಕಾರ :

ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಅಥವಾ ಪುರುಷರು 'ಒದ್ದೆ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ' ತಮ್ಮ ದೈವಕ್ಕೆ ಹರಕೆಯಂತೆ ದೀಡ ನಮಸ್ಕಾರ ಹಾಕುವರು. ಒದ್ದೆ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ದೇಹದ ಅಂಕುಡೊಂಕುಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಕಾಮುಕ ನೋಟವನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಈ ಪದ್ದತಿ ಕೇವಲ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದ್ದು, ದೈವತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಿವೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿವೆ.

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುನರ್‌ರಚನೆ :

ಇತಿಹಾಸ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಒಂದು ಕಲೆಯಾಗಿ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಅದನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತಹದ್ದು ಯಾವತ್ತೂ ಕೂಡ ವಾಸ್ತವ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವದಂತೆಯೇ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅದರ ಬೇರುಗಳು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ಒಂದು ಘಟನೆ ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಭವದ ಚಿತ್ರಣ ಭಿನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಅದು ನಾವು ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತೇವೆ, ಅಲ್ಲಿನ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ಒತ್ತಡಗಳು ಏನಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಥಳೀಯ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪುನರ್ ರಚನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕಂಪಿಲರಾಯ ಇಬ್ಬರೂ ಕಂಪಲಿ ಅರಸು ಮನೆತನದ ಪ್ರಭಾವಿ ನಾಯಕರು. ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಅರಸು ಮನೆತನ ಅಲ್ಪಾವಧಿಯದಾಗಿದ್ದರೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿತ್ತು. (ಮೂಲತಃ ಬಳ್ಳಾರಿ, ರಾಯಚೂರ, ಧಾರವಾಡ ಮುಂದೆ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು) ಕೇವಲ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನ ಬಾಳಿ, ಆಳಿದ ಸಣ್ಣ ಅರಸು ಮನೆತನವಿದು. ಲಭ್ಯವಿರುವ ಅಲ್ಪ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಈ ಮನೆತನದ ಸಮಗ್ರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂಬುದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಜನಪದರ ಪಠ್ಯ ಸಮಷ್ಟಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡು ಸಮುದಾಯದ ಹಿತವನ್ನು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಕಥಾನಾಯಕರನ್ನಾಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಜನಪದರ ಸಮೂಹ ಸ್ಮರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವತಾರ ಪುರುಷ, ಪವಾಡಪುರುಷ, ಐತಿಹ್ಯವೀರರಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿದ್ದರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಕಾಳಿಂಗರಾಯ ಇವರೆಲ್ಲ –ಜನಪದರ ವಿವಿಧ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಿ ಚಿತ್ರಣಗೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಂಥವರಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನು ಒಬ್ಬ.[27]

ಕುಮಾರರಾಮನ ಜೀವನ ಜಾನಪದದ ವಾಚಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕಲಾಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅವನು ಮೂಲತಃ ಇತಿಹಾಸ ಪುರುಷ ಶೀಲ, ಶೌರ್ಯ, ದೇಶಪ್ರೇಮ, ಶರಣಾಗತ ರಕ್ಷಣೆ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಕುಮಾರರಾಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನಾಗಿ ಅವನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಂಪ್ಲಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು (ಬಳ್ಳಾರಿ, ಕೊಪ್ಪಳ, ರಾಯಚೂರ, ಧಾರವಾಡ, ಹಾವೇರಿ) ಜನಮನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತಿರಬೇಕು. ಇಂಥ ಉದಾತ್ತ ನಾಯಕನ ಜೀವನವು ಅವನು ಬದುಕಿರುವಾಗ ಅಥವಾ ತೀರಿ ಹೋದ ನಂತರ ದಂತಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದು ಜನಜನಿತವಾಗಿರಬೇಕು. ಅವನ ಭವ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ಜನಪದ ಕವಿಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಬುಡಗ ಜಂಗಮದ ಈರಮ್ಮನ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ದುಂದುಮೆ, ಜಗ್ಗಲಿಗೆಯ ಹಾಡು, ಲಾವಣಿ, ತಂಬೂರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಗೊಂದಲಿಗರ ಜನಪದ ಕಥೆ ಹೀಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುಮಾರರಾಮನ ಒಂದೊಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅಂಶಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಕಂಪಿಲರಾಯ ಮುದುಕನಾಗಿದ್ದರೂ ಸಣ್ಣ ವಯಸ್ಸಿನ ರತ್ನಾಜಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು, ಕುಮಾರರಾಮನ ಚೆಂಡಿನಾಟ, ಅವನ ಮೇಲೆ ರತ್ನಾಜಿ ಮೋಹಗೊಳ್ಳುವುದು, ಕುಮಾರರಾಮ ಅದಕ್ಕೊಪ್ಪದೇ ಆಕೆಯನ್ನು 'ತಾಯಿ' ಎನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ಕೆರಳಿದ ರತ್ನಾಜಿ ರಾಮನ ಮೇಲೆ ಹರಲಿ ಹೋರಿಸುವುದು, ತಲೆ ತಗಿಸುವುದು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ರತ್ನಾಜಿ 'ಕ್ಷತ್ರೀಯ' ಕುಲದವಳೆಂದು ಈರಮ್ಮನ ಕಥೆ ಹೇಳಿದರೆ, 'ಡೊಂಬರ'ವಳೆಂದು ಗೊಂದಲಿಗರ ಜನಪದ ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರತ್ನಾಜಿಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕಂಪಿಲರಾಯ ಮದುವೆಯಾದನೆಂಬಂತೆ ಗೊಂದಲಿಗರ ಕಥೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅವಳನ್ನು ಕುಮಾರರಾಮನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗಿ ಕಂಪಿಲರಾಯ ತಾನೇ ಮದುವೆಯಾದಂತೆ ಈರಮ್ಮನ ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಾವು ಮಾತಂಗಿಯಿಂದಾಯಿತು ಎಂದು ಬಿಳಿಮಲೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮರ ಹೊತ್ತಿಗೆ[28] ಹೇಳಿದರೆ, ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ಶಿರಚ್ಛೇದನ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಎಂದು ಈರಮ್ಮನ ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಹೊಸ ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಕೋಮಾರ ರಾಮಯ್ಯನ ಸಾಂಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪಿದ ಕುಮಾರರಾಮ ತನ್ನ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸುರಕನ್ಯೆಯರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು, ಶಿರವನ್ನು ದಿಲ್ಲಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿದಾಗ ಖಾನನ ಮಗಳು ರುಂಡವನ್ನು ಉಡಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚಿತಾ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಳಾಗುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[29]

ಕುಮಾರರಾಮನನ್ನು 'ಪರನಾರಿ ಸೋದರ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವ ಕಥೆ, ಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ರತ್ನಾಜಿಯನ್ನು 'ವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ಇತಿಹಾಸ ಈ ಬಗೆಗೆ ಮೌನವಾಗಿದೆ. ಜೋಕುಮಾರನಂತಹ ಮಹಾಕಾಮುಕನನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ತೋರುವ ಜನಪದರು ರತ್ನಾಜಿಯನ್ನು ನಿತ್ಯ ಕಾಲಿಂದ ತುಳಿಯುವುದೇಕೆ? ಇವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿವೆ.

ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯ – ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮ :

ಕಂಪಿಲರಾಯ ಮತ್ತು ಕುಮಾರರಾಮ ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡಿದ ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರದೇಶವಾದ ಕುಮ್ಮಟದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ಜಾತ್ರೆ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ನಡೆಯುವುದು ಅದರ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನವರು ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಜೃಂಭಣೆಯಿಂದ ನಡೆಸುವರು. ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜನ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಸಂತಾನಭಾಗ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಇಷ್ಟಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಕೋರುವರು.

'ನ್ಯೂನಿಜ್'ನು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ, ಕಂಪಿಲನನ್ನು ಕುರಿತು "ಜನರು ಈ ಮಹಾರಾಜನನ್ನು ಈಗಲೂ ಒಬ್ಬ ದೇವತೆಯೆಂದು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ"[30] ಎಂದಿರುವನು. ಇದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೆ ಇತಿಹಾಸ ಪುರುಷರಾದ ಈ ತಂದೆ–ಮಗ ದೈವತ್ವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ದಂತಕತೆಯಾಗಿ, ಜನರ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಥೆಯು "ರತ್ನಾಜಿ, ಕುಮಾರರಾಮ, ಸುಲ್ತಾನ ಪುತ್ರಿಯರ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರಪಂಚದ ತ್ರಿಕೋನಾಕೃತಿ; ಶೌರ್ಯ, ಶೀಲ, ಸ್ವಧರ್ಮಗಳ ತ್ರಿವೇದ ಸ್ವರ: ಶೃಂಗಾರ, ವೀರ, ಅದ್ಭುತ ರಸಗಳ ತ್ರಿವೇಣಿಸಂಗಮ; ಸಮಾಜ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ತ್ರಿಕೂಟಾಚಲ; ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾಣ, ಜಾನಪದಗಳ ತ್ರಿಲೋಕ ವಿಹಾರವಾಗಿದೆ.'[31]

5.4.7 ಸಿರಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ

ಸಿರಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ವಿಜಯನಗರೋತ್ತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿದರೂ ಸಹ, "ಅದು ಚರಿತ್ರೆ ಪೂರ್ವದ ಆದಿಮ ಆಚರಣೆಗಳಾದ ಭೂತ ಪ್ರೇತಾದಿಗಳನ್ನು ಸಂಪ್ರೀತಗೊಳಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿರಿ ಪತ್ಯ, ಸಿರಿ ಆಚರಣೆ, ಸಿರಿ

ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ತಲುಪುವ ಫಲಿತಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ"32 ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಈ ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವುದು ಈ ಲೌಕಿಕ, ಸಂಸಾರಿಕ ಕಾರಣಗಳ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ. ಅದು ರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳು ಇರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಪಾತ್ರಗಳು, ವಿಘಟಿತ ಸಂಸಾರ, ಆಸ್ತಿ ವಿವಾದ, ಆಕ್ರೋಶ, ಶಾಪ, ಕೊನೆಗೆ ಮನುಷ್ಯ ವರ್ತನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು ದೈವವಾಗಿ ಬಿಡುವುದು. ಸಿರಿ ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ವರ್ತನೆಗಳ ಕಾವ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಕತೆಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದೆ. ಈ ಘಟನೆಯ ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನ ಆಶಯಾತ್ಮಕತೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಗೌಣವಾದರೂ ಕತೆ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಅತಿಮಾನುಷಳಾಗಿ ಚಿತ್ರತವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ ನಾಯಕಿಯಾಗಿಯೂ ಅವಳ ಪಾತ್ರವಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ತನ್ನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಪೊರೆಯುವ ಜೀವಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು ಗಂಡಿನ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದ್ದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುವುದು ಚಿಂತನೀಯವಾದುದು.

ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರು "ತುಳು ಜನಪದ ಪುರಾಣವಾದ ಸಿರಿ ಸಂಧಿ ಅಥವಾ ಸಿರಿಪಾಡ್ದನದ ಮಹಿಳೆಯ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವದ ಪ್ರತೀಕ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಕ್ಕಿನ ಹೊಸ ಹುಡುಕಾಟದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಸಿರಿ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮಾತೃತ್ವ, ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒಡೆದ ಸಂಕೇತ. ಷರತ್ತನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಮದುವೆಯಾಗುವ, ಗಂಡನ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರ ಹಾಗೂ ತನಗಾದ ಅವಮಾನವನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ, ಪಂಚಾಯ್ತಿ ಕೂಟದ ನ್ಯಾಯಬಾಹಿರ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ, ಪುರುಷಾಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಆ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಾದ ಅರಮನೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ರಿವಾಜೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಕತ್ತಿನ ಕರಿಮಣಿ, ಮೂಗಿನ ಮೂಗುತಿ ಕಿತ್ತು ಅರಮನೆಯ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿ, ಕೈ ಬಳೆಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಒಡೆದು ಗಂಡನಿಗೆ ವಿಚ್ಛೇದನ ಹೇಳುವ ಸಿರಿ ಪುರುಷನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಹಂ ಹಾಗೂ ಭೌತಿಕ ಅಹಂ ಎರಡನ್ನು ಹೊಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಮರು ಮದುವಗೆ ಮಗ ಕುಮಾರ ಒಡ್ಡುವ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸಿ (ಮಾಯಾ ಮಾಡಿ) ಕೊಡ್ಸರಾಳ್ವನೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗುವಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನದ ರೂಢಿಗತ ರೀವಾಜುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಗೆ ಸಿರಿ ಪರಿಹಾರದ ಪ್ರವರ್ತಕಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸಿರಿ ಪಾತ್ರಿಣಿಯಾಗಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೌಟುಂಬಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದನಿ, ಗೌರವ ಮನ್ನಣೆಗಳು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಶಕ್ತಿಯ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿ ಮುಡಿಯುತ್ತದೆ"[33] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡದ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಸಿರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಅವಳನ್ನು ಶೋಷಣೆಯ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಬಳಸಿದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಅವಳು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕರಾವಳಿ ಭಾಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಸಂಕಥನವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಈ ಭಾಗದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ರೂಪಿಯಾಗಿಯೂ ಆಚರಣೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಮೂಲಕ ಆ ಪರಿಸರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಿರಿಕಾವ್ಯದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಇತಿಹಾಸ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಶಿಸ್ತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮತಾಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಸ್ತೃತ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿವೇಚನೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಸಿರಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೈದಿಕೇತರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸುಶಿಕ್ಷಿತರಲ್ಲದ, ಬಡ ಸಮಾಜದವರು ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳು–

1. ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಸಿರಿ ಐತಿಹ್ಯವು ಒಂದು ಶಾಸನದಂತಿದೆ (ಸನ್ನದು 'Charter') (ತುಳುವ ದರ್ಶನ, ಪು. 97).
2. ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಜನರು ಸಿರಿಯನ್ನು ನಾರೀಧರ್ಮದ ಪರಮೋಚ್ಚ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ (ತುಳುವ ದರ್ಶನ, ಪು. 19).
3. ಸಿರಿಯು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಸದ್ಗುಣ ಮತ್ತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಸಾರಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ (ತುಳುವ ದರ್ಶನ, ಪು. 20).

4. ಬಂಟ ಸಮಾಜದವರಿಗೆ ಸಿರಿ ಹಾಗೂ ಆಕೆಯ ಪೀಳಿಗೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ದೈವಗಳಾಗಿವೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಮೂಲಸ್ತ್ರೀಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ (ತುಳುವ ದರ್ಶನ, ಪು. 96).
5. ಕರಾವಳಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ನಡುವೆ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವವಾಗಿರುವ ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವದ್ರವ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯ ಇದು ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು (ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ 'ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನ' ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು).
6. ಇಡೀ ಸಿರಿಪಾಡ್ದನ ಸ್ತ್ರೀ ಚೈತನ್ಯದ ಒಂದು ಸಂಕಥನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನ, ಪು. 57).
7. ಈ ಪಾಡ್ದನ ತುಳು ವೈವಾಹಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತೊಂದು ನೆಲಗಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲ ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. ಗಣನೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಸಿರಿಯ ವಸ್ತುಸಂವಿಧಾನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ದುರಂತಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಗಂಭೀರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ (ಡಾ.ಬಿ.ದಾಮೋದರ ರಾವ್, ತುಳು ಪಾಡ್ದನಗಳು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ ಸಿರಿ, ಪು. 166).
8. ಸಿರಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮಾತೃತ್ವ, ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಲೇ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾಳೆ (ಡಾ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಸಿರಿ ಪಾಡ್ದನ 'ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ–'ಸಿರಿ' ಪು. 225).[34]

ಇವುಗಳು ಈ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ–

1. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿರಿ ಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಗಳು
2. ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಗಳು

ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಕುರಿತು ಆಲೋಚನೆ ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಿರಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಹೆಣ್ಣಂತೆಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗುವ ಮಹಿಳೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲಾವಧಿ ಬದಲಾದರೂ ಪುರುಷನ

ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನ್ಯ ಗುಣದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಸಿರಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ರೀತಿ ಹಾಗೂ ಅವಳನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದಿದ್ದ 'ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆ'ಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ.

ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಚರಿತ್ರೆ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆ'ಯಿಂದ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿ ಅನೇಕ ಟೀಕೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ಅದು ಮೂಡಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಇತ್ತೀಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಾಡಿವೆ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಸಿರಿ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಆಯಾಮಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಸಿರಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಅಂದಿನ "ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಅಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷದ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದವೇ ಅಥವಾ ಇಂದು ಅದನ್ನು ಸಂಘರ್ಷದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆ"[35]ಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸಿರಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಮೂಲಸ್ತ್ರೀಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದರರ್ಥ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಮೇಲ್ನೋಟದ 'ಐತಿಹ್ಯ'ಗಳನ್ನು, ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ನಂತರವಾಗಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಸನಾತನ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸಿರಿಯನ್ನು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಿಂದಾದ ಅನುಕೂಲಗಳು ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೇಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರರ ತತ್ವಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿವರೆಗೂ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಮೂರು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು–

ಸಿರಿ ತಾನು ಬದುಕಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಚಿಂತನೆ, ಸಿರಿಯನ್ನು ಇತ್ತೀಚಿನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಿಂದ ನೋಡುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಫಲಿತವಾಗಿ ಸಿರಿಯನ್ನು ಒಂದು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ, ಅದರ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಾನವ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವಂತವು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಹಾಗೂ ಯಾವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಅದೆಷ್ಟೋ ವಿಚಾರಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಸ್ಥಳೀಯತೆಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೆಡೆಗೆ ಸಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯೆಡೆಗೆ ಬರಬಾರದು. ಆ ರೀತಿ ಬಂದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಗಳೇ ಅಂತಿಮವಾಗುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ"[36] ಎನ್ನುವುದು ಗಮನದಲ್ಲಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಹೊಸ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶಿಸದೆ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಫಲಿತಗಳು ಸಿಗಬಹುದು. ಸಿರಿ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಏಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡರೆ, ಅವಳು ದೈವವಾಗಿ ಆರಾಧನೆಗೊಂಡ ನಂತರ ಅವಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನೋಡಿದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬದಲಾದವು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಸಿರಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭೂಮಾಲೀಕರ ವಿರುದ್ಧ ಹೆಣ್ಣು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುವುದು, ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತೃವಂಶೀಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರಾಚಿನ ಆಡಳಿತ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣ. ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಪುರುಷಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರೋಧಿ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ

ವಿಸ್ತರಿಸುವಂತಾಗಿದೆ. ಸಿರಿಯನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

5.4.8 ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ :

ಹಾಲುಮತ ಸಮುದಾಯವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕುರುಬ ಜನಾಂಗ ಪ್ರಮುಖವಾದದು. ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಗುಣಗಳಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಲೇಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಈ ಕಾವ್ಯವು ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಬಂಧದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಪದ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಾರನ ಅಂಕಿತವಿದೆ. ಇತರೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಏಕನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೀರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಾಳಿಂಗರಾಯರು ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಉಪಕಥೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರತೆ ಇದ್ದು, ವರ್ಣನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಮರಾಠಿ ಲಾವಣಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾವ್ಯದ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಬಂಧವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ದ್ವೈತ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಬೈಬಲ್ಲಿನ ಲೋಕಸೃಷ್ಟಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಶಬ್ದ, ಪದ, ನಾದಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ನಂತರ ಅಖಂಡೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ಎಡ ಮಗ್ಗಲಿನಿಂದ ಮೂರು ಎಲುಬುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಬೈಬಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಾಗಿದ್ದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೋ ಅಥವಾ ಗಾಯಕನು ಎಂದೋ ಕೇಳಿದ್ದು ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆಯೋ ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕುತೂಹಲ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯಗಳೆರಡೂ ಸಮಾನವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಎರಡು ಕೃತಿಗಳ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರೊಡನೆ ನಡೆಸುವ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಜಯಶೀಲರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹುದೇ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಕಂಸರ ಕಥೆಯು ಹೊಂದಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕದಿಂದ ಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟದಿಂದ

ಮೌಖಿಕ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆಯೋ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು? ಎಂಬುದರತ್ತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಮನಹರಿಸಿಲ್ಲ.

ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಮೋಘ ಸಿದ್ಧನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ನಾಥಪಂಥದ ಸಿದ್ದರಿಂದ ಮಾಳಿಂಗರಾಯ ಮಂತ್ರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿತು ಹಲವಾರು ಪವಾಡಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ನಾಥಪಂಥದ ಪ್ರಬಲ ಕೇಂದ್ರ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶೈವ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಹಾಲುಮತದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತ್ತು ನಾಥಪಂಥಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಎರಡನೆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣ ಕಥೆಗಳು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರ ವೀರಶೈವದ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣ, ಉದಾರೀಕರಣಗಳು ಎಲ್ಲಾ ವಲಯಗಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಸೊಗಡನ್ನು, ಪರಂಪರಾಗತ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಹಲವು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕುರುಬ ಸಮುದಾಯವು ಒಂದು. ಹಾಲುಮತ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಶಾಸನ, ಕೈಫಿಯತ್ತು, ನಿರೂಪ, ಸನ್ನದುಗಳಂಥ ದಾಖಲು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಾವ್ಯ ಪುರಾಣಗಳಂಥ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಥೆ ಹಾಡು ನಂಬಿಕೆಗಳಂಥ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆಕರಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದಾಗ, ಕುರುಬ ಸಮುದಾಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹಲವಾರು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾಗಿರುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು–

1. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕುರುಬ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಲೆ ಕುರಿತು ಹಾಡು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದವುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗ, ಸಂಶೋಧನಾ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಚಲಿತ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವುದು ನಡೆದಿದೆ. ಸಮುದಾಯದ ಪರವಾಗಿ ನಡೆದ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಲಕ್ಷ ಮಾಡಲಾದ ಇತರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕರಗಳಾದ ಆಡಿಯೋ, ವಿಡಿಯೋ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವದು ಆಗಬೇಕಿದೆ. ಕುರುಬರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಲೆ ಡೊಳ್ಳು, ಈ ಕಲೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಡುವ ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದು. ಹೀಗೆಯೇ ವಾರ್ಣಗಳು, ಚೌಡಿಕೆ ಪದಗಳು, ಹರಕೆಯ ಪದಗಳು, ಕರಡಿ ಮಜಲಿನ ಹಾಡುಗಳು ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕಿದೆ. ಕುರುಬರಂತಹ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದವುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇಂಥವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಗಮನವಹಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಯಾಯ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿದ್ಯಾವಂತರು, ಮಠಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತಮ ಕೆಲಸವಾದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತಮ ನಡೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಉಂಟಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

2. ಕುರುಬರ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವಗಳಾದ ರೇವಣಸಿದ್ಧ, ಶಾಂತಮುತ್ತಯ್ಯ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಮರುಳಸಿದ್ಧ, ಅಮೋಘಸಿದ್ಧ, ಬೀರಲಿಂಗ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಮಾಳಿಂಗರಾಯ, ಇಟ್ಟಪ್ಪ ಮುಂತಾದವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯ, ಮಠ ಮಂದಿರ, ಗದ್ದುಗೆ ಹಾಗೂ ಶಿಲ್ಪಗಳಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂದಾಜು ಒಂದು ಸಾವಿರದಷ್ಟು ಮಠ ಮಂದಿರಗಳಿವೆ. ವ್ಯಾಪಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸರ್ವೇಕ್ಷಣೆ ಕೈಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಬೇಕಿದೆ.

3. ಹಬ್ಬ-ಹರಿದಿನ-ಉತ್ಸವ-ಜಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಅರಕೇರಿ ಅಮೋಘಸಿದ್ಧನ ಜಾತ್ರೆಗೆ ನೂರಾರು ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಗಳು ಆಗಮಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಆನಂದಿಸಬೇಕು. ರೇವಣಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಥಾಧಾರಣ ಉತ್ಸವ, ಬೀರದೇವರ ತೋಪು ಜಾತ್ರೆಗಳು 12 ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಉತ್ಸವ ಜಾತ್ರೆಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವುದು

ಆಗಬೇಕಿದೆ. ಇವುಗಳ ಕುರಿತ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಬೇಕು.

4. ನಾಡು-ನುಡಿ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ಕುರುಬ ಸಮುದಾಯದ ಅನೇಕ ಗಣ್ಯಮಾನ್ಯರು ಮಹನೀಯರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುಣ್ಯಪುರುಷರು ದುಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಕಣಗಿನಹಾಳದ ಸಿದ್ದನಗೌಡ ಸಣ್ಣರಾಮನಗೌಡ ಪಾಟೀಲ ಅವರು ಇಡೀ ಏಷಿಯಾ ಖಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಸಹಕಾರ ಸಂಘವನ್ನು ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಹಕಾರ ಚಳುವಳಿಯ ಹರಿಕಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೃಷಿ ತಜ್ಞ ಹೊಸಪೇಟೆಯ ಡಾ.ಆರ್.ನಾಗನಗೌಡ ಕನ್ನಡ ನಾಡುನುಡಿಗಾಗಿ ಅವಿರತ ಶ್ರಮಿಸಿದವರು. ಈ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣ, ಕರಿಯಪ್ಪ ಸಂಗೂರ, ಕರಿಯಪ್ಪ ಹುಚ್ಚಣ್ಣನವರ, ನಿಂಗಪ್ಪ ಕೊರಗುಂದ, ಗೋಣೆಪ್ಪ ಕಮತ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಮಹನೀಯರು ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರೀಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಾಜಕೀಯ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆಗೈದವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಬರೆಸುವುದು.

5. ಹಾಲುಮತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಶ್ವಕೋಶ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪದಕೋಶಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಕುರುಬರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಜನರ ಬಾಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕರಿಯ ಕಂತೆ, ಕಟ್ಟೆಮನೆ, ಕೋಲ್ಕಾರ, ಭಂಡಾರಿ, ಹರಿವಾಣದವರು, ಕಾಲಿಲ್ಲದ ಐನೋರು, ಒಡೆಯರು ಇಂಥ ನೂರಾರು ಪದಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಪದಕೋಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳು ಮಾಡಬೇಕಿದೆ.

6. ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತಿಹಾಸ ಕಲೆ ಧರ್ಮ ಸಮಾಜ ಶಿಲ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಾನುಸಾರ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಹಾಲುಮತ ವಿಶ್ವಕೋಶಗಳನ್ನು ಸಂಪುಟಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದರ ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಹಾಲುಮತ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಕೊಳ್ಳುವುದು. ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಸಮಗ್ರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗುವುದು.

ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀ ನೆಲೆ:

ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿರಹಿತ ಸಮಾಜ ತತ್ವ, ಕಾಯಕತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಾದ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜಾತಿ ಭೇದವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಲಿಂಗಭೇದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆಯೇ? ಅಥವಾ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳೇ ವಿಜೃಂಭಿಸಿವೆಯೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಶುರುಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ಒಳಗೆ ಹೊಸ ಸಮಾಜ ಕಟ್ಟುವ ಆಶಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಕುರಿತಿರುವ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಭೂಮಾಲೀಕ ಪದ್ಧತಿ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇವುಗಳ ಕುರಿತಾದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಈ ಚರ್ಚೆ ಬೇಡುತ್ತದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪರ ನಿಲುವುಗಳಿರುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಿರಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯದ ಸಿರಿದೇವಿ, ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯದ ರತ್ನಾಜಿ, ಮೊದಲಾದವರು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಿರಿ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ ವಿನಹ ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯನ್ನಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಕೆ ತನ್ನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಹಲವಾರು ದಿವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿರಿ ಗಂಡನನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಗಂಡಿನ ಆಸರೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಮುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಅವಮಾನಿಸುವ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರನ್ನುಳ್ಳ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮುಂತಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇತರ ಲೌಕಿಕ

[illegible]

ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷರಿಬ್ಬರು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಗಾಯಕರ ಪಠ್ಯಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಇಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ತಮಂಪ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ "ಧರಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕಾವ್ಯ, ಗಂಡುಕಾವ್ಯ. ಅದ್ಭುತ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವೀರರಸ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯ. ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಗಂಡುಗತ್ರಿಯವರು, ಗಂಡು ಪವಾಡದವರು."[37] ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗಂಡಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಂಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಗಂಡುಭೂಮಿ, ಗಂಡು ಭಾಷೆ, ಗಂಡು ಮೆಟ್ಟಿನ ನಾಡು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಗಿಂತ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರ ನುಡಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಏಕೆ ಹೀಗೆ ಗಂಡು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆತುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ?

ಸಂಕಮ್ಮನ ಕಥೆಯು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನದ ಪರಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹಾಗೂ ಆತನ ಬಿರುದುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. (ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯನ್ನು ಶಿಸುಮಗಳಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ವಿಷಯ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿದೆ.) ಇಂತಹ ಮನೋಧೋರಣೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೂಲಕಾರಣ ಯಾವುದಿರಬಹುದು? ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕನೇ? ಪುರುಷ ನಿರೂಪಕರೇ? ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೇ? ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೌಖಿಕದಿಂದ ಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರೇ? "ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಸಾಮಗ್ರಿ, ಅಧಿಕೃತ ಮಾಹಿತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೋ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆಯೋ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ನಡೆದು ಅನೇಕ ಆಭಾಸಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದದ ಸಂಗ್ರಹ ಸಂಪಾದನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುವ ಇಂಥ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ."[38] ಎಂದು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಏಕೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪುರುಷ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಏಕೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಶರಣರ ವಚನ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಧರಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಅಡ್ಡಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮುಟ್ಟಿನ ಸೂತಕಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಈ ಅವಕಾಶಗಳಿಂದ ದೂರವಿಟ್ಟಿದ್ದವು. ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಢಾಂಬಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ಮೀರಿದ ಆತ್ಮಲಿಂಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ

ಒಬ್ಬ ಜ್ಯೋತಿರ್ ಪುರುಷ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಕೂಡ ಆ ಆತ್ಮ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಸೇರಿಲ್ಲವಾ? ಅನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯ ಮುಟ್ಟಿನಿಂದ ಕಾವಿಯಾಯಿತು ಎಂಬ ಮಾತು ತುಂಬಾ ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿದ್ದು ಮುಟ್ಟನ್ನು ಜೀವಚೈತನ್ಯದ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಪ್ರಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳು ಕಾವಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಮುರಿದು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗರ್ಭಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಮುಟ್ಟಿಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಕೆಲ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಸಂಸಾರಿಗಳಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ದಾಂಪತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಯೋನಿಜರು. ಆದರೆ ಶಿಸುಮಕ್ಕಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ತಂದೆತನ ಇವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಥ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಪಂಥಗಳು ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. "ಒಂದು ತಳವರ್ಗದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಈ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಲಕ್ಷಿತವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯನಾ? ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಇರೋದೆ ಯಾವುದು ತುಚ್ಚ ಅಂತ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇಳ್ತಾ ಇತ್ತೋ, ಆ ತುಚ್ಚವಾದದ್ದನ್ನು ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸುವುದು ಅಂತ. ಅಂಥಾ ತುಚ್ಚದ ಲೀಸ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಯಾಕೆ ಹೆಣ್ಣಿಲ್ಲವಲ್ಲ.....ಕಾಯಕ ಸಮೇತ ಒಂದು ಪಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತದೆ ಅಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಇಲ್ಲ."[39] ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಕ್ರೋಶ ಮತ್ತು ಅಸಹನೆ ಇದೆ ಎಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು, ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮುಟ್ಟಿಗೂ ಆಚರಣೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಅಪವಿತ್ರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಮುಟ್ಟಾದವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರನ ಗದ್ದುಗೆಗೆ ಬರಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾರಿಯರಾಗಿ ಕಾಣುವಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುರಿತ ಆತಂಕಗಳಿರಬಹುದು.

'ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆದದ್ದಲ್ಲ. ಅವನ ಎಲ್ಲ ಸಾಧನೆಗಳ ಒಂದು ಕಥನ ಜನಮನದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡು ಅನಂತರ ಕಾವ್ಯದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಈ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾವ್ಯ ಈಗ ಮುಗಿದಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆಯೇ?"[40] ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಾರು ಸಾಲುಗಳು ಸೇರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳು ಕಳಚಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇದು ನಿರೂಪಕರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಈ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಿಸುವಾಗ ಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನಿಂದ

ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರದೇ; ಒಬ್ಬನ ಮನೋಧೋರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯ ನಾಯಕನೇ ಕಾರಣನಾಗಿರದೆ, ಸಮಷ್ಟಿಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯವು ಜನಜೀವಂತಿಕೆಯ ಆಚರಣಲೋಕವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ನಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ.

ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆ:

ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಾರನಿರಲಿ ಆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭದ ಘಟನೆಗಳು ಆತನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವು ಆ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡಗಳೇನು ಇರಬಹುದು? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೋ? ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೋ? ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಆಶಯವೇನು ಇದು ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯೋ ಪ್ರಗತಿಗಾಮಿಯೋ? ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕರಣವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಅಥವಾ ಅವರು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೇ ಈ ಕೆಲಸಮಾಡಲು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುತ್ತಿವೆಯೋ? ಇಂತಹದೇ ರಾಜಕರಣವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಮಾಡಿದ್ದರೋ ಹೇಗೋ? ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಹಾದಿಗಳು ಯಾವುವು? ಈ ಆಶಯಗಳನ್ನು, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಗಾಯಕರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆಯೇ? ಇದೇ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಅವರ ಆಚರಣಾ ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬಹುದು.

ರಾಜಕಾರಣವು ಕೇವಲ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇರದೆ ಅದು ಧರ್ಮ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತಿತರೆ ವಲಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಗಾಢವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ (ಒಟ್ಟು ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕೂಡ) ರಾಜತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಅಮೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಇರುವವನಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭೂತಿಯಿಂದ ಸಮಾಜದ ಇನ್ನಿತರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭೂತಿಯ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಂದರೊಡನೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ನೋಡುವ ನೋಟದಿಂದ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಧರ್ಮಪೀಠಗಳ ದಿಗ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಜೋತು ಬಿದ್ದು ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಿರುವು ಮುರುವು ಮಾಡಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಅನಿಷ್ಟಕಾರಿ ಹೊಡೆತ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಮಾಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭಾವುಕ ಕಲ್ಪನೆ, ಭೀತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಬೆಳೆಯಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಕೂಡ ಕ್ರಿಯಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಒಂದೇ. ಧರ್ಮದ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ತತ್ವಾರ್ಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೊಂದು ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಮಾಜ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಧರ್ಮ ಹೇಗೆ ಅಪಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ಅಲ್ಲಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಹೋರಾಟ ಎಂಬುದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ದೂರಾದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು."[41]

ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಮಿಶ್ರಗೊಂಡಿವೆ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜತ್ವವು ಒಂದು ವಿರೋಧಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಹೋರಾಟಗಳು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವೀರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಇದ್ದವು. ಅವು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಶಿಶುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಜನಪರವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ತಿಕ್ಕಾಟಕ್ಕಿಳಿದವು. ಇದನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಬೀರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಾಳಿಂಗರಾಯರು ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಪಶುಪಾಲನ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಪವಾಡದ ಮೂಲಕ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ

ಇಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅಸಹಾಯಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಧ್ವನಿಗೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಮಲೆಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರು ಕೆಳಸಮುದಾಯಗಳ ಮುಖಂಡರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಕನಕದಾಸ, ಬಸವಣ್ಣ, ಅಂಬೇಡ್ಕರರು ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಜಾತಿಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಇವರ ಮೂಲಕ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತಿವೆ. ಧರ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಂದ ದೂರವಿರುವ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಯಡೆಗೆ ಪಯಣಿಸಬಯಸುತ್ತವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ತುರ್ತುಕೂಡ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ.

ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಾಗ ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಮುಖಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕೇವಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಅನುಭಾವಿಗಳೆಂದೋ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದಂಗೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳೆಂದೋ ಹೇಳಿದರೆ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕಾರಣದ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಮಂಜುಗವಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತವಕಿಸುತ್ತವೆ.

"ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹುಟ್ಟಿರುವ ಜನಪದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಮಾನ, ಹೋರಾಟ, ಜಿದ್ದು, ಸೇಡು, ಶಾಪ ಇವು ಕಡ್ಡಾಯವೆಂಬಂತೆ ಇವೆ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲಿನ ಬಸವಣ್ಣನು ಆದಿಲಶಾಹಿಯ ದೊರೆ ವಿಧಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಶಿಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಜಯಿಸುವ ಕಥೆಯಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಖರಾಯಪಟ್ಟಣದ ದೊರೆಗಳು, ವಿಜಯನಗರದ ಮೋಡಿಯವರು, ಹಲಗೂರಿನ ಪಾಂಚಾಳದವರು, ಮುಂತಾದವರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ಸಂಕೇತಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಗೆಲುವು ಪಡೆಯುವ ಆಶಯ. ಇದನ್ನು ಅನುಭಾವಿ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನಬಹುದು"[42] ಆಯಾ ಕಾಲದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಗತಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಜನಸಮುದಾಯವೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿಜವಾದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅವರ ಉತ್ಪನ್ನದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವನ್ನಾಗಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯಾಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಶುರುಮಾಡಿದ್ದು 90ರ ದಶಕದ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಕೇಂದ್ರಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಂಥದ್ದೇ ಸೆಣಸಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಯಿತು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ದಮನಿತರಾದ ದುಡಿಯುವ ಹಾಗೂ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹಾಗೂ ಪರ್ಯಾಯ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಈ ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಜನಪರ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಜನಪರ ಹೋರಾಟಗಳಿಗೆ ಚಳವಳಿಗಾರರು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಇದೇ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್. ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ', ಮಾದಾರಿ ಮಾದಯ್ಯ, ಕೆ.ಬಿ ಸಿದ್ಧಯ್ಯನವರ 'ದಕ್ಲದೇವಿ ಕಥಾಕಾವ್ಯ', ಕೆ.ನಾ. ಶಿವತೀರ್ಥರ 'ಗೆಂಡೆಗಯ್ಯ' ಕೃತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು.

ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಕ್ರೀಯ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ನಡುವೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಿರುಕು ಅಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಂಚಿಗೆ ತಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಗತದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವು ಧರ್ಮವನ್ನು, ಧರ್ಮವು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ರಾಜಕೀಯದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಸಹ ನೇರವಾಗಿ ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕಿಳಿಯುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಮತೀಯ ಕೇಡುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಬಳಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿವೆ. ಹೀಗಾಗಲೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಘಟನೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಸಂಭ್ರಮಗಳು ಆಯಾ ನಾಯಕರ ತತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮರೆತಿರುವುದು ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಇದರ ನಡುವೆಯೇ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ಬರಲು ನೊಂದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವನಿಸುತ್ತಿವೆ. ತಮ್ಮ ಪಾಲನ್ನು ಕೇಳಲು ಸಮುದಾಯಗಳು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ

ವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ತಂತ್ರದಂತೆ ಈ ಕಾರ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಸಂಘರ್ಷ-ಸಮನ್ವಯ ನೆಲೆ :

ಆದಿಮ ಸಮಾಜದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದವರೆಗೆ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿ, ವೃತ್ತಿ, ಪಂಥ, ಸ್ಥಳ, ಒಕ್ಕಲು ಮೊದಲಾದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಹೊರ ಅಥವಾ ಒಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಸಂಘರ್ಷವು ಚಲನಶೀಲ ಸಮಾಜದ ಜೀವಂತ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದು, ಸಮ ಸಮಾಜದ ಕನಸನ್ನು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಎದುರಾಳಿಯ ಗುದ್ದಾಟದಲ್ಲಿ ಮೈಗಂಟಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯು ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಣಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಸಮಕಾಲಿನ ಸಂದರ್ಭದ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿವೆ; ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಲವು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನುಳ್ಳ ಹತ್ತಾರು ಧರ್ಮ-ಪಂಥಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಪಂಥದ ಜನ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು, ತ್ಯಜಿಸುವುದು, ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ. ಇಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಕಮ್ಮ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ದೇವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಹದೇಶ್ವರನ ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಸ್ಥಳೀಯ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತವೆ. ಶಿವ ಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಅನಂತರ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಮಹಾ ಕಾವ್ಯಗಳು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದಪ್ಪ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಧರ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಬವಾಗಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಒಕ್ಕಲು ಪಂಥಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಕೆಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಾಳಿಂಗರಾಯ, ಮೈಲಾರರದು ತಮ್ಮ ಕುಲ

ಕಸುಬುಗಳಿಲ್ಲಿಯೇ ಏರ್ಪಡುವ ಅಂತಃಕಲಹಗಳು, ಸೋದರ ಸಂಬಂಧಿ ಕಲಹಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ನೆರೆಯ ಜಾತಿ ಕುಲಗಳೊಂದಿಗಿನ ಗುದ್ದಾಟಗಳು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬೇಟೆಗಾರಿಕೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ, ವ್ಯವಸಾಯದಂತಹ ವೃತ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಕಾದಾಟವಿದೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಧಾರೆಗಳ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಗುದ್ದಾಟಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಬಹು ಬೇಗನೆ ರಾಜೀಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದಾಡಿದ್ದನ್ನು ಆಯಾ ಕುಲ ಪುರಾಣಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ ಅವರು ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತು " ಹಸುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತುಕ್ಕಪ್ಪರಾಯನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣರಾದ ಬೇಡರ ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಲು ಶಪಥ ಮಾಡಿರುವುದೇ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ಕತೆ"[43] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಡರ ದಂಡುಗಳು ಹಾಲು ಮತದವರ ವೃತ್ತಿಯಾದ ಕುರಿ ಸಾಕಾಣಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ನಡೆಸಿವೆ. ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬೇಡರು ಕುರಿಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ತಂತ್ರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಗೋರಖನಾಥನಲ್ಲಿ ಕಲಿತು ಬೇಡರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಜನಪದರ ವೃತ್ತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಲೋಕದ ಹೊಸ ರಾಜ್ಯ ಕಟ್ಟುವ ಕನಸುಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. "ಯಾಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೇಡರಿಗೂ ಗೊಲ್ಲರಿಗೂ ಮತ್ತು ಮಾದಿಗರಿಗೂ ಆಗಾಗ ಜಗಳ ಆಗುತ್ತೆ. ಇವು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು. ಇವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು. ಯಾಕೆ ಅಂತ ಹೇಳಿದರೆ ಮಾದಿಗರು ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲಕೃಷಿಕರು. ಸಿಂಧೂ ಕಣಿವೆ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಏನು ಸಂಭವಿಸಿತೋ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಸಂಭವಿಸಿರಬೇಕು. ಸಿಂಧೂ ನಾಗರೀಕತೆಯಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿ ದ್ರಾವಿಡರು ಬೆಳೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುವ ವ್ಯವಸಾಯಗಾರರಾಗಿದ್ದರು. ಬಂದ ಆರ್ಯರೆಲ್ಲಾ ದನಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುತ್ತಾ ಇದ್ರು. ಬೆಳೆ ಹಾಕಿದ ಇವರಿಗೂ ಬೆಳೆ ಮೇಯಿಸುವ ಅವರಿಗೂ ಜಗಳ ಆಗೋದು. ಇವ್ರು ಕೃಷಿ ಮಾಡಿದ್ರೆ, ಅವ್ರು ದನ ಮೇಯಿಸಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಹೊಡೆದಾಟ, ಬಡಿದಾಟ ಆಗುವುದು ಸಹಜ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಆಗಿರ್ಬೇಕು. ಯಾಕೆ ಮಾದಿಗರಿಗೂ, ಗೊಲ್ಲರಿಗೂ, ಬೇಡರಿಗೂ ಜಗಳ ಆಗುತ್ತೆ? ಮಾದಿಗರು ಕೃಷಿಕರು. ಇವರು ಪಶುಪಾಲಕರು ಆನಂತರದ ಅಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಡೆದಾಟ ಆಗಲೇಬೇಕು. ಆದರೆ ಇದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕೇವಲ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾತ್ರ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಹಯೋಗವೂ ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಮಾದಿಗರ ಪೂಜ್ಯ ದೇವತೆ ಮಾರಮ್ಮ ಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಸೋದರತ್ತೆ ಆಗಬೇಕು ಎಂಬ

ಪ್ರತೀತಿ ಜನಪದರಲ್ಲಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಎರಡೂ ಸಮುದಾಯಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ."[44] ಇದೇ ರೀತಿ ಮೈಲಾರನ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕುರುಬ ಮತ್ತು ಮಾದಿಗರ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿವೆ. ಇವು ತಮ್ಮ ಕುಲಮೂಲ ವೃತ್ತಿಗಳು ಪಲ್ಲಟವಾಗದೇ ಇರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದು. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಇವರ ವೃತ್ತಿಗಳು ಪಲ್ಲಟವಾದವು.

"ಪ್ರಾಯಶಃ ವೃತ್ತಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಡಿಮೆಗೊಳಿಸಿ ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಸಹಯೋಗ ಬೆಸೆದಿದ್ದು ಕುಲ ಮೂಲ ನಾಯಕರೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಇವರೆಲ್ಲಾ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮೆರೆದು ಉನ್ನತ ನಾಯಕರಾದರು. ಇವರು ಉನ್ನತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೊಡನೆ ಸೆಣಸಿ ಕೆಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದರು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪ, ರೇವಣಸಿದ್ಧ, ಮೈಲಾರ ಮುಂತಾದವರು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ವೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿದ್ದ ಇವರಲ್ಲಿ ಇಂದು ಅನೇಕ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತವೆ."[45] ಮೈಲಾರನು ಇಂದು ಜಾತಿ, ಮತ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಹ ಮಾದಿಗ, ಹೊಲೆಯ, ಬೇಡ, ಕುರುಬ, ಸೋಲಿಗ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಂತೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಸಹಯೋಗಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬಂಧುತ್ವ (ಬುಡಕಟ್ಟು), ಜಾತಿ ಮತ್ತು ದ್ವಿಜ ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಮನ್ವಯಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಬಂಧು ಸಮಾಜವು ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇದು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ದ್ವಿಜ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಆರೋಗ್ಯಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಜಾತಿ ಸಮಾಜವು ನಡೆಸಿದ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಜಾತ್ರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಮೈಲಾರ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಪುನರ್ ಅಭಿನಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಆಸ್ತಿಗಾಗಿ ನಡೆದಿದ್ದಲ್ಲ. ಬಂಧು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆದಿದೆ. ದ್ವಿಜ ಸಮಾಜವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೂಲಭೂತ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ತನ್ನ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಮೂರೂ ವರ್ಗಗಳು ಶ್ರೇಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು " ಮೈಲಾರನ

ಮೂರು ಮದುವೆಗಳು, ಆತ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಲಾದ ಶಿಲ್ಪಗಳು, ಗುಡಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೈಲಾರನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಂಡು ಬರುವ ಅವರ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು, ಮೈಲಾರ ಪರಂಪರೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಹಂತದ ಸಂಘರ್ಷವು ವಲಸೆಗಾರ ಕುರುಬರು ಮತ್ತು ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳ ನೆಲದ ಮೇಲಿನ ಒಡೆತನಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. ಎರಡನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತ ಕುರುಬರು ಕೃಷಿ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಕಾಡಿನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಪತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಶ್ರೀಮಂತರ ವರ್ತಕರೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾದದ್ದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಡುವಣ ಪುನರ್ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೋಮಾಲಿಯೇ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಕಾಸದ ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕುರುಬತ್ತೆವ್ವನಾಳಾಗಿ, ಅದರ ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳವ್ವನಾಳಾಗಿ ಪುನರ್ ಜನ್ಮ ಧರಿಸಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ್ಯವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಅಥವಾ ಅವರು ಮೂವರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೆಣ್ಣುಗಳೂ ಆಗಿರಬಹುದು."[46] ಮಣಿ-ಮಲ್ಲಾಸುರರ ಸಂಘರ್ಷವು ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಕುರುಬರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತ ದಲಿತರನ್ನು ಪಶುಪಾಲಕ ಕುರುಬ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ದಲಿತರ ಕೃಷಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು, ಒಂದು ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮೈಲಾರನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಮಾದಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಸಂದರ್ಭವು ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕುರುಬ, ಗೌಡ, ಒಕ್ಕಲಿಗ ಪರಿವಾರಗಳನ್ನು ಈ ಹೊಲೆಯ, ಮಾದಿಗರ ಗುಂಪುಗಳು ಅವರ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರ ಕಾಂಚಾವೀರರ (ದಲಿತರು) ಮೂಲಕವೇ ಮಣಿ-ಮಲ್ಲಾಸುರರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾಜಿ(ಪಾಂಚಾಳ)ಯ ಮೂಲಕ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ.

ಇವತ್ತು ಎಡಗೈ-ಬಲಗೈ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳ ಅಗತ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವು ಒಳಮೀಸಲಾತಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನ ಸಮರ್ಥನೆ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸದಾಶಿವ

ಆಯೋಗದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. " ಎಡಗೈ-ಬಲಗೈ ವಿಚಾರವು ಹೊಲೆಯರು ರಾಮಾನುಜಾರ್ಯರ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥವನ್ನು ಮಾದಿಗರು ಶೈವ ಪಂಥವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ ಭೇದಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಕಂಚಿಯಲ್ಲಿನ ತಾಮ್ರಪಟ್ಟಿಕೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಎಡಗೈ ಮತ್ತು ಬಲಗೈನವರಿಗೆ ಅಂದಿನಿಂದಲೂ ಮತಭೇದವಿದ್ದುದು, ಅದು ಮತಾಂತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮತಾವಲಂಬನೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿರಬಹುದು... ಮಾದಿಗ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಹೊಲೆಯ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಮತಾಂತರದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿರಬಹುದೇ? ಯಾಕೆಂದರೆ ತಾಮ್ರ ಪಟ್ಟಿಕೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಎಡಗೈ-ಬಲಗೈ ನಡುವೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಮತ-ಭೇದವಿದ್ದು ಅದು ಕೊನೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಾಂತರಕ್ಕೋ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತಾಂತರಕ್ಕೋ (ಕುಲದ ರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ) ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ದಲಿತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತಾಂತರವಾಗಿಯೂ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕೆಳಸ್ತರಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ, ದಲಿತ ಕುಲಗಳ ಸಮಾನತೆಗೆ ಇರುವ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಬೆಳವಣಿಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ದ್ರಾವಿಡ ಕುಲ, ವೃತ್ತಿ, ಕಸುಬುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ."[47] ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಎಡ-ಬಲಗಳ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮೂಲದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನಾಗಿಯೂ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾತಿಶ್ರೇಣಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಾಯಿತರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ, ಲಿಂಗಾಯಿತರಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಉಪಜಾತಿಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನೊಣಬ, ಸಾದರು, ಕ್ಷೌರಿಕರು ಮೊದಲಾದವರು ಜಂಗಮರ ಮೇಲ್ಮೈಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಇದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಎದಿರೇಟನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ ಲಿಂಗಾಯಿತರು ಪ್ರಬಲಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವರ ಆಂತರಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದ ಒಡಕುಂಟಾಯಿತು. ಈ ಒಡಕನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದರು. ಯಾವಾಗಲೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಎದುರಾಳಿಗಳು ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯನ್ನು ಹಣಿಯಲು ಅವರ ದೋಷಗಳನ್ನೇ ಹತಾರಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ತಪ್ಪುಗಳು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆಯೇ? ಇದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೇನು? ಇದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಯಾವಾಗ? ಮತ್ತು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು

ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಿವೆ. ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಹೇಳುವಂತೆ "ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರು, ರೈತರು, ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಕೂಲಿಕಾರರು ತಮ್ಮ ನಗರದ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ ಸಮಾನತೆಯ ಹರಿಜನರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಇತರ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಸಮನಾದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ"[48] ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ 'ಅಹಿಂದ'ವು ಇಂತಹ ಒಂದು ಸಮನಾದ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿತ್ತೆ? ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಫಲವಾಗಿ ಜನರ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಡವಿತೆ? ಮೇಲ್ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಶೂದ್ರರು ತಮ್ಮ ಕೆಳಗಿರುವ ದಲಿತರನ್ನು ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲವೇ? ಇಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿವೆಯೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಜನಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕತ್ವದ ನೆಲೆ :

ಜಾತಿಯನ್ನು ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂಘಟನೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದು ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಇದನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂಘಟನೆ, ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಅಂಬೇಡ್ಕರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಇದರ ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು 70-80 ದಶಕದಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯನ್ನು, ರಾಜನನ್ನು, ಅನುಭಾವಿಯನ್ನು ಪಾಳೆಪಟ್ಟುಗಳ ನಾಯಕರನ್ನು ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುರುತಿಗಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ನಾಯಕರು ಕುಲಮೂಲ ನಾಯಕರೋ? ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರೋ? ಕುಲಮೂಲ ನಾಯಕರ ಆಶಯಗಳೇನು? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಒತ್ತಡಗಳೇನು? ಇವರನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸಿವೆಯೇ? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಅಕ್ಷರ ಲೋಕದ ಗುಂಪುಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಯೇ? ಎಂಬ ಚರ್ಚೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರ, ಬೀರಪ್ಪ, ಮಾಳಿಂಗರಾಯ ಮೊದಲಾದವರು ಕುಲಮೂಲ ಪುರಾಣಗಳ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಈ ಕಾವ್ಯ ಕಥನಗಳು ಸಹ ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಕಾವ್ಯದೊಳಗಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಅಂಚಿಗೆ, ಅಂಚಿನಿಂದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುತ್ತವೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಂಚವೀರರು, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ. ಜನಪದರ ನಾಯಕರು ಆಚರಣೆಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ, ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕುಲ ಮೂಲ ಪುರಾಣಗಳು ಕೇವಲ ಕುಲದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ನೆಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರ ಕೇವಲ ಆಯಾ ಕುಲದ ದೈವಗಳಾಗಿರದೇ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಕುಲ ಮೂಲ ನಾಯಕರಲ್ಲದ ಇತರೆ ಜನ ನಾಯಕರಾದ ಟಿಪ್ಪು, ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣ, ಕುಮಾರರಾಮ, ಹಲಗಲಿಯ ಬೇಡರನ್ನು ಕುರಿತು ಜನಪದರು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು, ದಂತಕತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಅಕ್ಷರಲೋಕವು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಕೆಲ ನಾಯಕರನ್ನು ಅದಲು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಕುರುಬರು ಕನಕನನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಅವರ ಕುಲ ಮೂಲ ನಾಯಕರು ಬೀರಪ್ಪ ಮತ್ತು ರೇವಣಸಿದ್ಧ. ಬೇಡರು ವಾಲ್ಮೀಕಿಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಅವರ ಕುಲಮೂಲ ನಾಯಕ ಬೇಡರ ಕಣ್ಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಕುಲದೈವ ನರಸಿಂಹ. ಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪ, ದಲಿತರಿಗೆ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಹಲವಾರು ತಾತ್ವಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಾಗಿ ತಡಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಜಾತಿ ಭೇದ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಸಂತರನ್ನು ಜಾತಿಯ ಗುರುತಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಬಂಧಿಸುತ್ತಿವೆ. ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗುರುತುಗಳಿವೆಯೆಂದೂ ಅವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕಿದೆಯೆಂದೂ ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಅಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಇವು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೇತಗಳಾಗುತ್ತಿರುವ ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಕನಕದಾಸ ಮುಂತಾದವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಶಂಭುಕ ಅಥವಾ ಏಕಲವ್ಯನನ್ನು ಬೇಡರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಆಂಜನೇಯ, ಶಬರಿ, ಗುಹಾ ಇವರು ಆಳುವ

ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ರಾಮನಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಆದರೆ, ಶಂಭುಕ, ಏಕಲವ್ಯ ಇವರು ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈಗಲೂ ಕೂಡ ದೇಶದ ಉಚ್ಚವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಹನುಮಂತ, ಗುಹಾ ಮುಂತಾದವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸೇನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಃ ಶಂಭುಕ, ಏಕಲವ್ಯರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಪೊಲೀಸರ ಸೇವೆಗೆ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣ ಸೇವಾ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯು ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನನ್ನು ರಾಜಕಾರಣಿಯ ಮೈಗಾವಲಿನವನಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಲಾವಣಿಕಾರರು ಕಟ್ಟಿರುವ ಮತ್ತು ಸಾಕೇತ ರಾಜನ್ ಅವರ ಮೇಕಿಂಗ್ ಹಿಸ್ಟರಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನು ಜನಮುಖಿ ಆಡಳಿತಗಾರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಟಿಪ್ಪುವನ್ನು ಬಲಪಂಥೀಯರು ಕೋಮುವಾದಿಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಜನಪದರು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ಈ ನೆಲದ ವೀರನನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಾಲ್ಮೀಕಿ, ಕನಕದಾಸರಲ್ಲಿ ಸನಾತನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವಾದಿ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗದೆ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರು ಕುಲ ಮೂಲ ನಾಯಕರಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಯಾರು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಹಿಂದಿನ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಏನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. “ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕೆಳ ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ತಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಣ್ಣವರು. ಮೇಲಿದ್ದವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮಿಂದ ದೊಡ್ಡವರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಆ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ದುಡಿದು ಗಳಿಸಿದ್ದಾರೆನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಈ ನಂಬಿಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೆ ನಂತರದ ನಡಿಗೆ ಸುಲಭ. ಕೆಳಸ್ತರದ ಜನರೇನು ಉಣ್ಣಬೇಕು, ಕುಡಿಯಬೇಕು, ಓದಬೇಕು, ಕೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೇಲ್ವರ್ಗ ನಿರ್ಧರಿಸಿದರೆ ಕೆಳವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಸಹಜವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.”[49] ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಆಯ್ಕೆ, ಭಾವಚಿತ್ರ, ಜಯಂತಿಗಳು, ಸಂಘಟನೆಗಳು ಸಹ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಅನುಕರಣ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಹೇರಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಯಾರೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವೋಟ್‌ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪಡೆಯುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ವೇಷದ ಪ್ಯಾಕೇಜ್‌ಗಳು

ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು, ಮಠ ಮಾನ್ಯಗಳು, ಉನ್ನತವರ್ಗದ ಅಕ್ಷರಲೋಕ ಇದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜನರ್ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ, ಜನಪದರು ತಮ್ಮ ದೈವಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಇತರ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ, ಮತ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ, ಉರುಸು, ಜಾತ್ರೆ, ಜಯಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಹಜ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ನಾಯಕತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಬಂದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಇವರು ವರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜಾತಿಮತಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆದಿರುವ ಕೋಮುವಾದಿ ಏಕೀಕರಣವನ್ನೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಇಚ್ಛೆಗಳನ್ನೇ, ಅವರ ಒಟ್ಟೂ ಸಮುದಾಯದ ಇಚ್ಛೆಗಳೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಶಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು ಅಥವಾ ಅವು ಬಯಸದ ನಿಲುವನ್ನು ಅವರ ನಿಲುವೆಂದು ಮಂಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆ :

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ವೈಚಾರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚಳವಳಿಗಳು ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಬಳಿಕ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಜನರು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ಇದರಿಂದ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದ ವೈದಿಕಶಾಹಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠತೆ, ರಾಜಕೀಯ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಸನಾತನವಾದಗಳಿಂದ ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಹಲವರನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡಿತು. ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ವೈದಿಕಶಾಹಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅದನ್ನು ಮುರಿದು ಹಾಕುವ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ಈ ತೊಡಗುವಿಕೆ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಏಕಮುಖವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ

ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವಾದುದು. ಆದರೆ, ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ.

ಸನಾತನ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಕೆಡುಕುಗಳಿಗೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕರಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬಹುದಾದ ಆಂತರಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು, ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಸಹಾಯಕತೆ, ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶೂದ್ರ, ದಲಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಲ್ಲ ಮೂಲದಲ್ಲಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಮಯವಾದುದು ಎಂದು ನಂಬಿವೆ. ವೈದಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಇವು ತನ್ನಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ಆಧುನಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸ್ವ-ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವೈದಿಕರನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಶೂದ್ರರು ದಲಿತರಿಗೆ ತಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯಗಳ ಕುರಿತು ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಯ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳದೆ ಕೇವಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ-

1. ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡ ಸಮುದಾಯ ನಿಷ್ಠ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಏಕಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.
2. ನವೋದಯದಂಥ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಾಗ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ನೆಲ, ಜಲಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಉಪಮೆಯಾದಳು. ಇವಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಲಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದವು. ಅದು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.
3. ಜನಪದರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವೈದ್ಯಪದ್ಧತಿ, ಕರಕುಶಲ ಕಲೆ, ಕಲೆ, ಚಿತ್ತಾರಗಳನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದಂತೆ ಜಾಗೃತಿಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾರಕವಾಗಿಯೂ ಕಂಡರೆ; ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯಕ್ಕೆ ಏನೂ ಕಡಿಮೆಯಲ್ಲವೆಂಬ ಸ್ವಂತಿಕೆಯಾಗಿಯೂ ಇದೆ.

4. ಸಂಗ್ರಹಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸ ಇಂದಿಗೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜನಪದ ಬಾಯಿಯಿಂದ ಬಾಯಿಗೆ ಪ್ರವಹಿಸುವಾಗ, ಅಂದಂದಿನ ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತವುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹುಡುಕುವುದು ನಡೆದಿದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯತೆ, ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪುನರ್ ಮೌಲೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರಂತರತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ವಿಶೇಷತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೇ ಹೊಸದಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೊಂದಿಗೆ, ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹದು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜನಪದಗೀತ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಬಳಕೆಗೊಂಡರೆ ಇಂದು ಸನಾತನಿಗಳ ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡುಹುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ.
5. ಜನಪದಗೀತೆಗಳ ಕುರಿತ ಬಹುಪಾಲು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ರಚಿಸುವಾಗ ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಗವಾಗಿವೆ.
6. ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡ ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶದ ಜನಾಂಗಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕಿದೆ.
7. ಜನಪದ ಗೀತೆ, ಲಾವಣಿ, ಕಥನಕಾವ್ಯ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ಇಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದು ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ವಿವಿಧ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸ ಒಂದೊಂದು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಳೆದಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.
8. ಜನಪದ ಗೀತ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಲ್ಲ. ಕೆಳವರ್ಗಗಳ, ಕಲೆಗಳ, ಚಿತ್ತಾರಗಳ, ಅಡುಗೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದರೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ. ನಂತರ ಅವುಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಗೀತಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು, ಅವರನ್ನು ಕಂಡ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಧೋರಣೆಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

9. ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ? ಅಥವಾ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗಿವೆಯೇ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಎಂಬುದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದಿಯೇ? ಅದರ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇದ್ದರೆ ಆ 'ರಾಜಕಾರಣ'ದ ಸ್ವರೂಪಗಳೇನು? ಅದನ್ನು ಅವರು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ? ಅಥವಾ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವೇ? ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿರುವ ಸವಾಲುಗಳೇನು? ಎಂಬುವುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಂತಿಮವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ್ ನಂ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಪುಟ–1
2. ಉದ್ಧೃತ : ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ್ ನಂ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯ, ಪುಟ–6
3. ಡಾ. ಶಿವಾನಂದ ಗುಬ್ಬಣ್ಣವರ, ಲಾವಣಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ,ಪುಟ–27
4. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪುಟ–58
5. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ, ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು, ಪು–60
6. ಹಿರೇಮಠ ಆರ್.ಸಿ (ಸಂ), ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಭಾಗ–1, ಪುಟ–122
7. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಜೀ.ಶಂ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಪುಟ–58
8. ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ, ಪುಟ–254
9. ಶಿವಾನಂದ ಗುಬ್ಬಣ್ಣವರ, ಲಾವಣಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಪು–103
10. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಜಾನಪದ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳು, ಪು–18
11. ಹಿ.ಶಿ. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಜಾನಪದ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳು, ಪು–22
12. ಅದೇ, ಪುಟ–24
13. ಅದೇ, ಪುಟ–22
14. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಕತ್ತಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಪುಟ–4
15. ಡಿ. ಶಿವನಂಜಯ್ಯ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ನೆಲೆಗಳು, ಪುಟ–108
16. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ನಕ್ಷೆನಕ್ಷತ್ರ, ಪುಟ–283
17. A. K. Ramanujam : Folktales from India, p-74
18. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್,ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಸಂಪುಟ–4, ಪುಟ–7
19. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು, ಪು–146
20. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಸಿರಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು–39
21. ಎನ್.ಎಂ.ತಳವಾರ, ನಂಜುಂಡ ಕವಿಯ ರಾಮನಾಥ ಚರಿತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು–25
22. ಎಸ್.ಎಂ.ಸಾವಿತ್ರಿ, ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು–07
23. ನಂಜುಂಡಕವಿ, ರಾಮನಾಥ ಚರಿತೆ, ಪು–52
24. ಎಂ.ಎಂ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೈಫಿಯತ್‌ಗಳು, ಪು–75
25. ಎನ್.ಎಂ.ತಳವಾರ, ನಂಜುಂಡ ಕವಿಯ ರಾಮನಾಥ ಚರಿತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು–125
26. ಬಿಳಿಮಲೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ, ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕಮ್ಮಟದುರ್ಗ, ಪು–15

27. ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಸಮಾಧಿ ಬಲಿದಾನ, ವೀರಮರಣ, ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಪು–39
28. ವರದರಾಜರಾವ್.ಜಿ, ಕುಮಾರರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳು, ಪು–26
29. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಸಿರಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ. ಪುಟ–10
30. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು, ಪುಟ-142
31. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಸಿರಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು–112
32. ಅದೇ, ಪು–115
33. ಅದೇ, ಪು–127
34. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ),ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು–258
35. ಅದೇ, ಪು–109
36. ಅದೇ, ಪು–192
37. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ (ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ, ಪುಟ–4
38. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು–94
43. ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ(ಸಂ), ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ, ಪುಟ–21
44. ಉದ್ಧೃಂಥ, ಸುರೇಶ ನಾಗಲಮಡಿಕೆ, ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಕನಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಪುಟ–59

45 ಅದೇ, ಪುಟ–62

46 ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಪುಟ–31

47 ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು, ಪುಟ–172

48 ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ್ (ಸಂ), ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆ, ಪುಟ–71

49 ಎಂ.ಚಂದ್ರ ಪೂಜಾರಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ, ಪುಟ–110

ಅಧ್ಯಾಯ 6:

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಸಮಕಾಲೀನ ನೆಲೆಗಳು

6.1 ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೆಲೆ

6.2 ದೇಶಿವಾದದ ನೆಲೆ

6.3 ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ನೆಲೆ

6.4 ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ನೆಲೆ

6.5 ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೆಲೆ

ಅಧ್ಯಾಯ 6:

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಸಮಕಾಲೀನ ನೆಲೆಗಳು

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮಕಾಲೀನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸಮಕಾಲೀನತೆ'ಯ ಅರ್ಥವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಆಲೋಚಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಮಕಾಲೀನವೇ? ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಆ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವುದು, ಚರ್ಚಿಸುವುದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಸಮಕಾಲೀನವೇ? ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಗಳನ್ನು ತಬ್ಬಿಕೊಂಡು ಆಲೋಚಿಸುವುದೆ? ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಯೋಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ 'ಸಮಕಾಲೀನ'ವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳು, ಆಕರಗಳು, ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಮಾಕಾಲೀನವೇ? ಇಂದು ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನತೆ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವತೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮಾತ್ರವಾಗದೆ ಹಲವು ಕಲ್ಪಿತಗಳ, ಸೀಮಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಎದುರಾಯಿತು. ಇತಿಹಾಸದ ದಾಖಲೀಕರಣಕ್ಕೆ 'ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು' ಆಕರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ? ಅಥವಾ ಅಕ್ಷರ ರೂಪದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉದ್ಭವವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ವರ್ಗ, ತಮ್ಮದಲ್ಲದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟಿರುವುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಗೋಚರಿಸುವಂತದ್ದು. ಅಕ್ಷರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಇಡುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದೆಯೇ ವಾಚಕ ಇತಿಹಾಸವೂ ಆಗಾಧವಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಜನಪದ'ವನ್ನು

ಹೊರಗಿಟ್ಟಿತ್ತು. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮಾದರಿಯ ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸದೊಂದಿಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯ ಮಾರ್ಗವೇ ಉಳಿದಿತ್ತು. ತರುವಾಯ ಜನಪದ ಇತಿಹಾಸವೇ ರೂಪುಗೊಂಡು, ಅದು ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಗೊಳ್ಳದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮನ್ನಣೆ ಹಾಗೂ ಮಾದರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಉತ್ತಮ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರೇರಿತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಕಾಲೀನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನರ ನಡವಳಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣಗಳಿಗೆ, ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಬರಹ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಾಗುವಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗಿಯೇ ಹಲವಾರು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ಪರವಾದ ಲಿಖಿತ ಕಾವ್ಯಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ; ಅವುಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಭಾಗವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಇವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಮಗ್ಗಲುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಈ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳು ರಚನೆಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಹೆಚ್ಚು ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವುದು ಜನಪದ ಸೊಗಡಿನ ಭಾಷೆ, ಗೀತೆ, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ನಾವು ಪುನಃ ನಮ್ಮ ಮೂಲದ ಕಡೆ ತಿರುಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಒಂದು 'ವರ್ಗ'ದ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಜನಜೀವನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು, ನಿರ್ಬಂಧಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅಂದಂದಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿವೆಯೇ? ಸಮಕಾಲೀನ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೇ? ಹೀಗೆ ಹೊಂದಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದೆ ಎನ್ನುವ ಹಲವಾರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಮಕಾಲೀನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದಲೇ ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

6.1. ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೆಲೆ :

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಉಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಇವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಹಲವು ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಮೂಲೆಗೆ ಸರಿದಿವೆ ಎನ್ನಲಾದ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಜನಪರವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಆಶಯ ಹೊಂದಿವೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳ, ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಜತೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆ ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಭುತ್ವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಕಥನಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಕರೆಯುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿವೆ ಕೂಡ. ಹಾಗೆ ನೆಲೆಸಿರುವಂತಹವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿರುವ ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ತರುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೊರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿ ಇವು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ.

"ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಶ್ರಮಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗಿನ ಜೀವಂತಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ಹೀನವೆಂದೂ, ತನ್ನದು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಬ್ಬಿಸಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅಪಮೌಲೀಕರಣ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅಪಮೌಲೀಕರಣ ಎಂದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ತಮಗೆ ಕೇಡು ಬಯಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸಲಾಗಿರುವ ಆಕೃತಿಗಳ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ನಾಶಮಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಕೆಡಹುವ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಡಹುವ ಜೊತೆ ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಟ್ಟುವುದೆಂದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನಪ್ರೀತಿಯ ಅನಂತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಹೊಸ ಚಿಮ್ಮುವಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ತಿರಸ್ಕೃತವೆನಿಸಿರುವ ಇಂಥ ಪ್ರತಿಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುವುದು ಎಂದರೆ, ಅದೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಹಟದ ಕೆಲಸವೇ ನಿಜ. ಮಿದುಳು ಮತ್ತು

ಕೈಕಾಲುಗಳ ನಡುವೆ ಬಿದ್ದ ಈ ಬಿರುಕಿನ ದುರಂತಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಲೇ ಬಿರುಕುಗಳಿಲ್ಲದ ಭವಿಷ್ಯವೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಕನಸು ಕಾಣುವುದು. ಯಾರ ಮನಸ್ಸು ಮುರಿಯದ, ಯಾರ ಬದುಕೂ ಬಾಡದ ಜನಪರವಾದ ಹೊಸ ಸಮಾಜವಾದಿ ಮಿಥ್ ಒಂದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಾಗಿವೆ."[1]

ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಗತಕಾಲದ ಚರಿತೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯೊಂದಿಗೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಭವಿಷ್ಯದ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಏಕಮುಖವಾಗಿರದೆ ಬಹುಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದು ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವಿನ ಹುಡುಕಬೇಕಾದ ಹಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ಜೀವಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದ್ದು ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮೌಖಿಕ, ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ತಳಸಮುದಾಯಗಳು 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಕೆಳಹಂತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ವೈದಿಕವನ್ನು 'ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ತಾನೇ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಹಲವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ನಾಡಿನ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಏಕೆ ಕರೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರತಿವಾದಗಳು ಮಂಡನೆಯಾಗಿವೆ.

ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಒತ್ತಾಸೆಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವಿರೋಧಿಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಅಡಗುದಾಣಗಳಂತೆ ಇದ್ದು ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಆಚರಣೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಿಕೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕುರೂಪಿಯಾದವರು ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದು, ಅಂಗವಿಕಲನು ರಾಜನ ವಿರುದ್ಧ ಗೆಲ್ಲುವುದು, ರಾಜನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯನೊಬ್ಬನು ಮಾಡುವ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಳೆಗಳಿವೆ. "ವೈದಿಕ

ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಶುರುಮಾಡಿದವರು ಬೌದ್ಧರು ಮತ್ತು ಚಾರ್ವಾಕರು"[2] ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು, ತತ್ವಪದಕಾರರು, ಸೂಫಿಗಳು, ಅನುಭಾವಿಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು, ಅಧಿಕಾರಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಿದವು. ಆದಾಗ್ಯೂ 'ಪ್ರಭುತ್ವ' ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಜನಪದರ ಸಮುದಾಯದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದವು. ಜೊತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದವು. ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳು ತಾವೂ ಕೂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಮುಖ ಚಲನೆಯ ನೆಲೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದ್ದು ಇದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಕಲ್ಯಾಣಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲು ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ನಡೆಸುವ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮತ್ತು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ಅಲ್ಲಮನ ಜೊತೆಗಿನ ಸಮೀಕರಣ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದು. ಗಾಯಕರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಕೆಳವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಹಿಂದೆ "ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕೆಳವರ್ಗದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪುನರ್‌ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣ ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ"[3] ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು, ಕಟ್ಟಿದ ಗಾಯಕರು ಅಲ್ಲಮನೊಂದಿಗೆ ಆತನನ್ನು ಹೋಲಿಸುವುದು ಪರಂಜ್ಯೋತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಥವಾ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲಮನೆಂದು ನೋಡುವುದು ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗ ಒಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿರುವ ಲೌಕಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಹುಸಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಮೊದಲಾದ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರುವರು.

ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಪುರಾಣ ಐತಿಹ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜಾತೀಯತೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ, ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪುರಾಣಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಧರ್ಮಪರವಾಗಿರದೆ ಮನುಷ್ಯಪರವಾಗಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

"ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬಂಡೆದ್ದ ಅನೇಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದಂಗೆಗಳು ಇಂದು ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಳದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಥನಗಳು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರುದ್ಧ ಶೋಷಿತವರ್ಗಗಳು ನಡೆಸಿದ ಸೃಜನಶೀಲ ತಾತ್ವಿಕ ಹೋರಾಟಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇವು ತಿರಸ್ಕೃತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆತ್ಮಕಥನಗಳೂ ಹೌದು."[4] ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಅಪವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ-ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ಚಲನೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಲಾರದು. ಆದಾಗ್ಯೂ ಎರಡು ಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಂಚಲನೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

"ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರರು ಭಯಂಕರ ಯುದ್ದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರಲ್ಲ. ಅವರದೇನಿದ್ದರೂ ತಾತ್ವಿಕ ಹೋರಾಟ ಇವರು ಭಾರತವೆಂಬ ಅಖಂಡ ನಕ್ಷೆಯೊಳಗಿನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮೂಲೆಯ ಚಿಕ್ಕ ಸಮುದಾಯದ ಒಬ್ಬ ಸಾಧಕನಾಗಿ ಬಂದು ಅಖಂಡ ಭಾರತವನ್ನು ಆವರಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಜಗ್ಗಿನಿಲ್ಲಿಸಿ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಥನದ ಒಳಗೆ ಬರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತರ್ಕಗಳಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ನಮಗೀಗ ಬೇಕಾಗಿದೆ."[5] ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವ, ಶೋಧಿಸುವ, ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕರ ತಾತ್ವಿಕ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಷರ ಲೋಕದ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಬಯಸುತ್ತಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡರೆ ಇದು ಅಕ್ಷರಲೋಕದವರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪಾಲನ್ನು ಕೇಳುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕೆಲವರು ಈ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಎನ್ನುವ ವಿಂಗಡನೆ ಮಾಡುವ ಬದಲು ಸಮಾಜೋ–ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ದಂಗೆಯನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಧಂಗೆಯೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯವನಾಗಿರಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ವೀರಪುರುಷನಾಗಿ ಆರಾಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ನಿಜ. ಈ ಅರಣ್ಯವಾಸಿ ಬೈರಾಗಿಗಳು ಕೇವಲ ಹೊಟ್ಟೆ ಹೊರೆಯುವ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಟ್ಟಭದ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕೆಳ ವರ್ಗಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿವೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣ ಇವರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ."[2] ವಚನ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವವರು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಮಾದೇಶ್ವರ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಲ್ಯಾಣದ ಸಾಲು ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ವಿಫಲತೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಬಸವಣ್ಣನೊಡನೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹುದೇ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಬಸವಣ್ಣನೊಡನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಬಸವಣ್ಣನೊಡನೆ ಸದಾ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಲ್ಲಮ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಇಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬಸವಣ್ಣನ ಆಚಾರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದಿದ್ದಾರೆ."[6] ಈ ನಿಲುವು ಮುಂದೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಮಾಜಮುಖಿ ಮಠವೊಂದರ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆ ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಸಿದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಪವಾಡದಿಂದ ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿ ತನ್ನ ಕುಲದವರ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆ ಎದ್ದಿದ್ದಾನೆ. "ಆ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲು ಈ ಕೆಳವರ್ಗದ ನಾಯಕರು ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ."[7] ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ನಾಯಕನಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಅಸಮಾನದ ಅಲೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿ ಕುಲದಿಂದಲೇ ಕುಲವನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಾಂಚಾಳರ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಾಶಗೊಳಿಸದೆ ಜನವಿರೋಧದ ಮುಖವನ್ನಷ್ಟೇ

ಮುರಿದು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಆಗ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮೆಡೆಗೆ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಲು ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪರಿಕರಗಳು ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಕೆಲಸ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಬೇಕಷ್ಟೇ ಆದರೆ ಅದೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಭುತ್ವವಾಗಬಾರದೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮಹತ್ವದ ಆಶಯ. "ಮೈಸೂರು ಮಹಾರಾಣಿಯನ್ನು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸುವುದು ಅವರ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ನೀಲಗಾರ ಸಮುದಾಯವು ಏಕೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಚರಿತ್ರೆ ಒಡೆಯರ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಲೋಪಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಫ್ಯಾಂಟಸಿ ಲೋಕವನ್ನು ತಂದು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ."[8] ಮೈಸೂರಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಕೆರಳಿದ ಜನಪದರು ಮೈಸೂರ ಸಂಸ್ಥಾನದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರತಿ ಸಮುದಾಯವು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯತೆಗಳಿಗಾಗಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿವೆ. " ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಕಷ್ಟ ಸುಖಗಳಿಗೆ ಭಾಗಿಯಾಗಲೇ ಹೊರತು ಅವರ ವೈಭವೋಪೇತ ಜೀವನ ನಡೆಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ."[9] ಇಂತಹ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿವೆ. ಹಾಗೇ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಬೇಕಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ "ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ ಸದ್ದುಗದ್ದಲವಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದೇ ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ"[10]ವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಪವಸಾಹತೀಕರಣಗೊಳಿಸಬಲ್ಲವು ಎಂಬುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಪರಂಪರೆಯಂತೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳೂ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ಇದನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಇನ್ನೂ ಮೊದಲಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಕ್ರಮವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶ ರಾಜ್ಯ, ಊರಿನ ಒಳಗಡೆ ಇರುವ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಭುತ್ವಗೊಳಡನೆಯೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದ ಬಹುರೂಪಿ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವೇದಕಾಲದ ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಗರತಿಯ ಹಾಡಿನ ಸ್ತ್ರೀಗಿಂತ ಭಿನ್ನರಾದ ಸಿರಿ, ಕಾಳಮ್ಮ, ಸಂಕವ್ವ, ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ಉತ್ತರದೇವಿ, ಭಾಗೀರತಿ, ದೊಡ್ಡಮ್ಮರಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತು ಹೊಂದಿರುವ ನಿಲುವನ್ನು ಆಕೆಯ ಮುಟ್ಟು, ಬಂಜೆತನ, ವಿಧವೆ ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ಶೀಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಹೊಂದಿರುವ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸೇರಿದಂತೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟು ಮೈಲಿಗೆಯ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟು ಫಲವಂತಿಕೆಯಾಗಿದೆ. "ಅವೈದಿಕ ಭೌತವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ, ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಟ್ಟಿನ ರಕ್ತವನ್ನು ಹೊಲಗಳಿಗೆ ಉಗ್ಗುವ ಮೂಲಕ ಸಮೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹಾರೈಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯಿಂದ ಸಸ್ಯ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಯೋನಿಯಿಂದ ಶಿಶು ಹುಟ್ಟುವುದು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ."[11] ಆದರೆ ಕೃಷಿಯೇತರ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕೃಷಿಯೇತರ ಪಶುಪಾಲಕ ವಲಸೆಗಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಮುದಾಯ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಹೊಲೆಮಾದಿಗರ ಗುಂಪಾಗಿದ್ದು ಮುಟ್ಟನ್ನು ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಹುತೇಕ ಭಾರತೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳು ಶೀಲದ ಕುರಿತು ನಂಬಿಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದಿಮ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ "ಲೈಂಗಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಾಗಲಿ, ನಿರ್ಬಂಧಗಳಾಗಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದುಳಿದ ಕೆಲವು ಆದಿವಾಸಿ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವರುಷದ ಕೆಲವು ಹಬ್ಬ ಹರಿದಿನಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಯುವ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಪಡೆಯಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡಲಾಗುತಿತ್ತು . ಎಸ್ಕಿಮೋ ಜನರಲ್ಲಿ ಅತಿಥಿಯನ್ನು ಉಪಚರಿಸಲು ತಮ್ಮ ಪತ್ನಿಯರನ್ನೆ ಅತಿಥಿ ಸೇವೆಗೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪತ್ನಿಯರನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ತಮಗೆ ಜನ್ಮ ಕೊಟ್ಟವರನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇತರರನ್ನು ತಾಯಿ ತಂದೆಯರೆಂದೆ ಭಾವಿಸುವ ಪದ್ದತಿ ಇತ್ತು"[12] ಹೀಗೆ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿದ್ದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೊಳಗಾದವು. ಆ ಮೂಲಕ ಮಾತೃಮೂಲೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಸಮಾಜಗಳು ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವದಿಂದ ಏಕ ಪತ್ನಿತ್ವದ ಕಡೆಗೆ, ಮಾತೃಪ್ರಧಾನತೆಯಿಂದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನತೆ

ಕಡೆಗೆ, ಸಮಷ್ಟಿ ಆಸ್ತಿ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಉರುಳಿ ಬಂದವು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಅಂಟಿದ ಅಪಮಾನಗಳು, ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಹಲವು. ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೊಳಗಾದುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವಿಪರ್ಯಾಸ.

ಜುಂಜಪ್ಪ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬಂಜೆತನದ ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತವರು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಜೆತನವನ್ನು ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹದ ಮೂಲಕ ಮೀರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. "ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಂಜೆತನ ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆಕೆ ತನಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದಾಗ ಹಾಲಿ ಗಂಡನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಬ್ಬನನ್ನು ಕೂಡಿ ಮಕ್ಕಳು ಪಡೆದು ತಾನು ಬಂಜೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಬಹುದು. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಅಯೋಗ್ಯ ಗಂಡನನ್ನು ಯೋಗ್ಯಗಂಡನಿಗೆ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಿತ್ತು"[13] ಇಲ್ಲಿಯ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ದೋಷದಿಂದಲ್ಲದೆ ಗಂಡನ ನಪುಂಸಕದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ದಾಂಪತ್ಯದ ಸಂಪರ್ಕದ ವ್ಯತ್ಯಯದಿಂದಾಗಿ ಬಂಜೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಹೀಯಾಳಿಕೆಗೆ ಸಿಗದೆ ಪಾರಾಗಲು ಪರಪುರುಷನನ್ನು ಕೂಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ, ಪಡೆದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಜನಪದರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಿಗುತ್ತವೆ. "ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ 'ಬಿದಿರು ಮೆಳೆ ಸೇವೆ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷವೆನಿಸುವ ಆಚರಣೆಯೊಂದಿದೆ. ಬಿದಿರು ಮೆಳೆ ಸೇವೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿರುವ ಹೆಂಗಸರು ದೇವರಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಬಿದಿರಿನ ಮೆಳೆಯಲ್ಲಿ ಕೂರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪುರುಷ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಂದು ಆತ ದೇವರ ಪ್ರತಿರೂಪವಿದ್ದಂತೆ, ಕೂಡಿಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಜನಿಸಿದ ಮಕ್ಕಳು ದೇವರ ಪ್ರಸಾದ"[14] ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ ಈ ಸೇವೆಯು ಜ್ಯಾತ್ಯತೀತತೆಯ ಪ್ರತೀಕದಂತಿದ್ದು, ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಂಜೆತನ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನ ಜನ ದೇವರ ಅನುಗ್ರಹವೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತು ದಾಖಲಾಗಿದ್ದು ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಶೋಷಣೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ್ದಾರೆ ಅಥವಾ ಮೌನದಿಂದ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ದೃಷ್ಟಿ ಮೂಲತಃ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದ್ದು ಏಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತದ್ದು.

ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದವರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ರಚಿತಗೊಂಡಂತದ್ದು. ಆದರೆ 'ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೆಳ ವರ್ಗಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ನೆಲಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

"ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ರಚನೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು. ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿವೆ. ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜನ ಈ ಲೋಕಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿದ್ದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯತನಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಉತ್ತರಗಳಿವು. ಪರಂಪರೆಯ ಪೂರ್ವಿಕರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಅವರಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಪಡೆಯುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಚರಣೆಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ"[15]ವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಯಾ ಕಾವ್ಯಗಳ ಒಳಗಿರುವ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಆಚರಿಸುತ್ತಿರುವ ಎಷ್ಟೋ ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವಿಕರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಗ್ಗಟ್ಟನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಆತುರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಷಿದ್ಧ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೇವಲ ಏಕಮುಖವಾಗಿರದೇ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇದನ್ನು ಮರೆತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗೊಲ್ಲರ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೆರಿಗೆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಊರ ಹೊರಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಕಾವ್ಯಗಳ ರಾಚನಿಕ ಬಂಧವೂ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು "ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತವೆ; ಮೂಲ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರದ ಹತ್ತಿರ ತರುತ್ತವೆ."[16] ಮಾದಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಾಸುರನ ವಧೆಯ ಯಶಸ್ಸು ಹರಳಯ್ಯನಿಗೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ ವಿನಾ ಅವತಾರ ಪುರುಷನಾದ ಮಾದಪ್ಪನಿಗಲ್ಲ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಂಚಾಳರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯೇ ಹೊರೆತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಶಿಷ್ಟಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ದವಾಗಿ ಬುಡಮೇಲಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ದೈವೀಕರಣ ಮತ್ತು

ಮಾನುಷೀಕರಣವು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿನ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಅವತಾರ ಪುರಷರು ಕೂಡ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದುಕಡೆ "ಶಿಷ್ಟವರ್ಗದ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಭಾವಿ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ; ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಪುರುಷರಷ್ಟೇ ಸಮನಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಗೌರವ"[17] ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನರಳಾಡುತ್ತವೆ. ಮಲ್ಲಾಜಮ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಕಮ್ಮರ ಪತಿನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಬದುಕನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಿರಿ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಗಂಡನನ್ನು ತೊರೆದರೂ ಈಗಾಗಲೇ ಮದುವೆಯಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಪುರುಷನನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ನಡುವಿನ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಿದ್ದಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ನೂತನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನಪದಕ್ಕಿರುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದಲ್ಲ. ಅನುಸಂಧಾನದ ಮೂಲಕ ಸಾಗುವುದು. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ತರುವಾಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಕಡೆ ಸಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ದೂರವಿಡುವುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಾಡಿವೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಮಾನವನ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೆಲವೊಂದನ್ನು ಮೆಟ್ಟುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

6.2. ದೇಶಿವಾದದ ನೆಲೆ :

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯತೆಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಜನ ಜೀವನದ ನೆಲಮೂಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ

ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವಿದೇಶದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ನಮ್ಮದೇ ನೆಲದ ಬದುಕಿನ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದ ಲೋಕವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿದೆ. "ದೇಶೀಯತೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಾ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಲವುಗಳನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಗುಣಾತ್ಮಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೋರಣೆ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ"[18] ವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಬಹು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರದೇ ಬಹುಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದು, ಈ ಬಹುಮೂಖಗಳ ಅನನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ನಿರಂತರವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊರದೇಶಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಅಪ್ಪಟ ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಸುಳ್ಳು. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಕೆಲವು ದ್ವೀಪವಾಸಿಗಳನ್ನು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ 'ಮೂಲ', 'ದೇಶಿ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಭಾರತವು ಅನೇಕ ದೇಶಗಳ ಜೊತೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಕೊಳುಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಆಹಾರ ಆರೋಗ್ಯ, ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಆಲೋಚನೆ, ಅಧ್ಯಯನಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದುವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವ ಇರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ವಿದೇಶಿ ದಾಳಿಗಳು ಹಲವಾರು ನಡೆದಿದ್ದು ಅವರ ಪ್ರಭಾವ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮ್ಮದು? ಯಾವುದು ಅನ್ಯ? ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದಷ್ಟು ಸಂಕರಗೊಂಡಿವೆ. ಈಗಲೂ ಕೂಡ ಭಾರತವು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಹಲವಾರು ದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಇದರ ಫಲಾನುಭಾವಿಗಳು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವವರು ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ ಸಮುದಾಯ, ರಾಜ್ಯ, ದೇಶ ಮಿಶ್ರವಾದ ಸಂಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿವೆ. ಇವು ಹಿಂದಿನಂತೆ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

"ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಈ 'ವಿದೇಶಿ' 'ಅನ್ಯ' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಹಿಂದೂತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೆ ಈ ನೆಲದೊಳಗೆ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಇಸ್ಲಾಂ

ಕ್ರೈಸ್ತ್ ಕೂಡ ಅನ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಯವರಿಗೆ ವೈದಿಕ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಆರ್ಯ. ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನಿಸಬಹುದು. ಆದರೂ ಒಂದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ದೇಶಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೂಲ, ಸ್ಥಳೀಯ, ಅನನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇಸಿವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಕೆಳಜಾತಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಆಯಾಮವು ಇದೆ. ನಗರ ಮೂಲವಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜಾನಪದ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ರೂಪವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಜಾನಪದ ಆಯಾಮವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇವು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಆತ್ಮ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು. ಕನ್ನಡದ ದೇಸಿವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ದಲಿತ, ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಯ ಜಾನಪದ, ವಸಾಹಾತೋತ್ತರ ಮುಂತಾದ ಸ್ತರಗಳಿವೆ."[19] ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜಾನಪದವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ನಾಗರೀಕತೆಯಿಂದ ದೂರವಿರುವ ಆಧುನಿಕಗೊಳ್ಳದ ಬೇರೊಂದು ಜಗತ್ತು ಎಂದು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಜಾನಪದದ್ದು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಜಗತ್ತು ಎಂಬ ಮಂಡನೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದಲ್ಲಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜಾತಿ ಪದ್ದತಿ, ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಗಾದೆ, ಕಥೆ, ಹಾಡು, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೈಬಿಟ್ಟು ತಮ್ಮ ವಾದ ಮಂಡನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಅನೇಕರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ವೈದಿಕಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟದೆ.

"ದೇಶಿಯ ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಇಂಬಿಲ್ಲದ ತಾತ್ವಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಶೋಷಣೆ ಇಲ್ಲದ ಹೀನಾಯವಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅಥವಾ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು, ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವೆಂದು ನಾವು ಭ್ರಮಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲದೇ ಹಲವಾರು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಶಾಮೀಲಾಗಿದ್ದವು ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ

ದಮನಿತ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರ ಪರವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಬದಲಾಗಿ ಸಹ ಬಾಳ್ವೆಯ ಪರವಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿವೆ. ಇದು ಪೊಲಿಟಿಕಲಿ ಕರೆಕ್ಟ್ ಆದ ಧೋರಣೆ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ದಮನಿತ ವರ್ಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದು ನಿಜ."[20] ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೊಡ್ಡುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆರಂಭವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶೀಯತೆಯು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಜತೆ ಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಂತರವೇ ಗದ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಾ ನಿರೂಪಣೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು. ಈ ಮೊದಲು ದೇಶಿ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಯಾವ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಲವು ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು ದೇಶಿ ಲೋಕದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸಮುದಾಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಆಶಯಗಳಿಂದಲೇ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಏನಂದರೆ ದೇಶಿ ಹುಡುಕಾಟದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅರಿವಿನ ಸ್ನೇಹವನ್ನೂ ಪೌರಾತ್ಯ ಮಾರ್ಗದ ಜತೆಗೆ ಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೂರು ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಂಯೋಗಿಸಿ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ."[21] ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಹಲವಾರು ಜನಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ದೇಶೀ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. "ದೇಶಿ ಎಂಬುದು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಕೇತ. ಸಮುದಾಯನಿಷ್ಠ ಬೇರಿನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ದೇಶಿ ಎಂಬುದು ವಿಶಾಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೇಂದ್ರ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿರಂತರವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇದ್ದು, ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿ ಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಮರು ರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವ ಸ್ವಭಾವವಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಎಂಬುದು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಯುಕ್ತ ಧ್ವನಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ಕಾಲದ ಹಂಗನ್ನು ತೊರೆಯುತ್ತಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾ ಬದುಕಿನ ಬಹುರೂಪಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ."[22] ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಚೈತನ್ಯ ತನ್ನೊಳಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೀಳರಿಮೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಗತವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಹಾಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

"ಉತ್ತರ ದಕ್ಷಿಣದ ಚಲನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಕಲ್ಯಾಣಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಕಲ್ಯಾಣೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಮಾದಪ್ಪ ಮಂಟೇದರು ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭಾವ ಅವು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಜಾಗತೀಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿಂದೂತ್ವ ನೀತಿಗೆ ಈಗ ದೇಸಿಜ್ಞಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಯು ಈ ಕಾಲದ ತುರ್ತುಗಳನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ."[23] ಹಾಗಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ದೇಸಿಜ್ಞಾನಗಳತ್ತ ಜಾಗತಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿಂದೂತ್ವವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಲು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇದರು, ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪರನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಸ್ತಿಯೆಂದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಆತ್ಮಬಲವನ್ನು ತುಂಬುವ ಹಾಗೂ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಕೋಮುವಾದವು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಜಾತಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಎದುರು ಬದುರಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಜಗಳ ಹಚ್ಚಿ ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಮೂಲಕ ಸೌಹಾರ್ದಯುತವಾಗಿ ಬಾಳುತ್ತಿದ್ದ ವಿವಿಧ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮಗಳ ಬದುಕನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಜನರ ಹೃದಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಗೋಡೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ. ಇದು ಸೌಹಾರ್ಧಯುತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ನೀಡುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಜನಪದಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನದ ನೆಲೆಗಳು ಆಯಾ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಮತೀಯತೆಗೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಲಿಯಾಗದೆ, ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯ ಒಳತುಡಿತಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಜನಪದರ ಆಂತರ್ಯದಿಂದ ಮಡುಗಟ್ಟಿದ ಬದುಕಿನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಫಲಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ದೇಶಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು– 1. ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಜನಪದರು ನಂಬಿದ್ದ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪರವಾದ ದೇವರು–ಧರ್ಮ. 2. ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲವಾದ ಕಾಯಕದ ಮೌಲ್ಯ. 3. ಸಮುದಾಯದ ಒಟ್ಟು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. 4. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದು. 5. ಮತೀಯ ದ್ವೇಷರಹಿತ ಮಾನವೀಯ ಅಂತಃಕರಣ. 5. ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನ್ಯತೆ. ಇಂತಹ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಅವರ ನೆಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ನೀಡಿದಂತವು. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೂಲನೆಲೆಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸನಾತನಿಯರು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಹೇರುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಶೋಷಣೆಗಳ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮೂಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಗೂ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಪರ್ಯಾಯವೆಂಬಂತೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು "ಏನನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗದ ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇವಲ ಭೋಗಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಹುದಾದ ಕಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಭೋಗಿಸಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥ ಗಂಭೀರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬದುಕುವ ಛಲ ತುಂಬಬೇಕಾಗಿದೆ."[24] ಅನೇಕ ದೇಸಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ್ದು ಎಂಬ ಮಮಕಾರದಿಂದ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲುವ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾದಾಗ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಎದುರು ನಿಲ್ಲುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ವರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ, ಪ್ರದೇಶ, ಭಾಷೆ, ಧರ್ಮ, ಲಿಂಗ, ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶಿಯ "ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಕೆಡಿಸುವ ಜೀವವಿರೋಧಿ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಥವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು, ಸಂಕಟದಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಉಪಾಯದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅಮೆರಿಕೆಯ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಭಾರತೀಯ ಬದುಕು ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆ ದೇಶದ ಸಮೃದ್ಧ ನೆಲ ಜಾಲಿಬನವಾಗಿ, ಪಾರ್ಥೇನಿಯಂ ಹುಲ್ಲಿನ ಗದ್ದೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾನ್ಯನ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಆರೋಗ್ಯ ನಿರಂತರವಾದ ಕಂಟಕ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತಾಗಿದೆ."[25] ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಾಲಿಬೀಜ ಮತ್ತು ಪಾರ್ಥೆನಿಯಂ ಹುಲ್ಲಿನ ಜಾಲವೊಂದು ಕಡೆಗಿದ್ದರೆ ನಿರ್ಬೀಜೀಕರಣದಂಥ ಮೋಸದ ತಳಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗಿವೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ, ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಉದಾರೀಕರಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ದೇಸಿರಹಿತರ ಸ್ಥಿತಿ ಉರುಳಿಗೆ ಕೊರಳೊಡ್ಡುವುದಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೃದಯವಂತಿಕೆ ಜನಪರ ಕಾಳಜಿ, ರೈತರ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕಾಳಜಿಗಳು ದನಗಾಹಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಮಮತೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಬದುಕಿಗೆ ಆಶಾದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಹಾಲುಮತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕೆಡಿಸಿ ಆಹಾರವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಪೂರ್ವಜರಲ್ಲಿ ಹಾಲುಕೊಡುವ ಏಳುನೂರು ಆಕಳುಗಳಿವೆ. ಇಜೇರಿ ಮಲಕವ್ವ ತನ್ನ ಸೆರಗು ಬೀಸಿ ಆಕಳುಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ತ ಸುರಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೋದರಮಾವಂದಿರು ಬಿಟ್ಟುಹೋದ ರೋಗಗ್ರಸ್ತ ಕರು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹಾರೈಕೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೋಗಿಯಾಗಿ ಮೈಕೈ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಆಹಾರದ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಜೀವದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ದೇಸಿ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಬೀಜ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನು ಆಸರೆಯ ಸೆಳಹುಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಅಂಶಗಳು ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದೆಯೋ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯವೂ, ಜಾಗತೀಕವೂ ಆದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದೆ. ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳೊಂದಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದೆ. ದೇಸಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ತನ್ನತನವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಮಾಡಲಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಃ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಪರಿಶೀಲನೆ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಮನೋಧೋರಣೆಗೂ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಒಂದೇ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿರದೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಂಭವಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಚಲುವರಾಜ್ ಇವರು ಮಾಡಿರುವ ಗಣೆ

ಕಲಾವಿದನೊಬ್ಬನ ಸಂದರ್ಶನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಅವನ ಹಾಡನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವುದು ತನ್ನಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಮಾರ್ಯದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳ ಹಿಡಿತವುಳ್ಳ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಸಂದರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಈ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮಾಡುವ ಕೇಡು ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣದಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಆ ಲೋಕದ ಮೇಲೆ ಸೆಳೆತವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಜನಪದ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ತಾವು ಹುಟ್ಟಿಬೆಳೆದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ, ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳಿಗೆ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ ಗೌರವವನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಹೊಸ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಲು ಬಯಸುತ್ತಿವೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬಹಳ ಸಲ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅದನ್ನು ವೈಭವಿಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಗತಕಾಲದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕೊಡುವಷ್ಟು ಗಮನವನ್ನು ಜೀವಂತ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪ, ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು "ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೇವಲ ದೇಸಿಯವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಂತಲ್ಲ. ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ದೇಶಿಯ ಅನುಭವ ನೆನಪುಗಳಿಗೆ ಆತುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಯುರೋಪು ಅಥವಾ ವೇದಗಳಿಂದ ಶುರುಮಾಡಿ ಮುಗಿಸುವ ರೂಢಿಯಷ್ಟೇ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಮತ್ತು ದೇಸಿ ಇವೆರಡು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದರಲ್ಲಿ ನಾಡಿಲ್ಲ; ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವದ ವಿದ್ಯಾಮಾನಗಳ ಪರಿವೆ ಇಲ್ಲದೆ ನಾವು ಸ್ಥಳೀಕವಾದದ್ದನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾರೆವು. ಸ್ಥಳೀಯವಾದುದರ ಉಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಲಾರೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ದೇಸಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಮಾದರಿಗಳು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ದೇಶೀವಾದ ಕೂಡ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಗಿರಬಲ್ಲದು. ದಲಿತ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಗಳ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖಿ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಇದು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ

ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸದೆ, ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ತುದಿಗೆ ಹೋಗಿ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತದೆ."[26] ಇದನ್ನು ಮೀರಲು ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳ ಸಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದು ಇದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಆರ್ಥಿಕತೆ, ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಹಲವು ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡ ಒಂದಾಗಿದೆ.

6.3. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ನೆಲೆ :

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು ಸವಾಲಿನ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗುರುಸಿತಿದ 'ನೆಲೆ'ಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ, ಅನನ್ಯತೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿದೆ.

"ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದು ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದರೆ ಅದು ಆ ಸಮೂಹದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನ್ಯನತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ"[27] ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಭಾಷಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸಮುದಾಯ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಏಕೀಕೃತ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರತೆ ಇಲ್ಲದೇ ಇರಬಹುದು. ಸಮುದಾಯ ಅಥವಾ ಸಮಾಜ ಎಂಬುದು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಏಕೀಕೃತ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸುವ ಕಲ್ಪಿತ ಅಸ್ಮಿತೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು

ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಐಡಿಯಾಲಾಜಿಯಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವೆಂದು ತೋರಿಸಲು ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ.

"ಸಮುದಾಯವೆಂಬುದು ಸಂಬಂಧಿಕವಾದುದು ಅಂದರೆ ತಾವು ಯಾರು, ತಮ್ಮವರು ಯಾರು, ಇತರರಿಗೂ ಮತ್ತು ತಮಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇನು, ಇತರರಿಗಿಂತ ತಾವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು. ಸಮುದಾಯವೆಂಬುದು ಸಂಘಟನಾ ರೂಪ. ಅಂದರೆ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚದುರಿ ಹೋಗಿರುವ ತಮ್ಮವರನ್ನು ಒಂದು ಏಕೀಕೃತ ಸಮುದಾಯದಡಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೂಡಿಸಲು ಸಂಘಟಿಸುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಈ ಸಂಘಟನಾ ಕಾರ್ಯವು ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜಾತಿ ಉಪಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚದುರಿ ಹೋಗಿರುವ ಇವರು ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತು ಇತರರಿಂದ ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಏಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಘಟನೆಯು ಆಧುನಿಕ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲತೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮರು ರೂಪಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮುದಾಯವು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಸಾರರೂಪ. ಅಂದರೆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮರುಕಳಿಸುವ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಇದು ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುವ ಗರ್ವ ಮತ್ತು ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯವೆಂಬುದು ಅನ್ಯರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅಂದರೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಇತರರು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು. ಇದು ಇತರರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬ ಆತಂಕಮಯ ಸ್ಥಿತಿ. ಅನ್ಯರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸರಿ ಬೀಳದಿದ್ದರೆ ಅವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು."[28] ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯೊಡನೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ.

ಭಾರತದಂತಹ ಗಾಯಗೊಂಡ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಸಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಎದುರಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಹಲವು ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಮೂಲಬೇರುಗಳನ್ನು

ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಅಸಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಂದಾಗ ಲಿಂಗಾಯಿತರ ಎದುರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಕುರುಬರ ಎದುರು ಲಿಂಗಾಯಿತರು, ಬೇಡರ ಎದುರು ಕುರುಬರು, ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೆಳ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಮೇಲಿನವರು, ಮೇಲಿನವರಿಗೆ ಕೆಳಗಿನವರು ಅಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೆ ಕನ್ನಡ, ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಲಂಬಾಣಿ, ಉತ್ತರ ಭಾರತಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕ, ರಾಗಿಗೆ ಅಕ್ಕಿ, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡು, ನಗರಕ್ಕೆ ಹಳ್ಳಿ, ಬರಹಕ್ಕೆ ಮಾತು, ಮುಂತಾದ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾರತದಂತಹ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ವಿನಾ ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಸುಳ್ಳು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನೆಲದ ವಿವಿಧ ಭಾಷೆಗಳು ಜನರ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ “ನೆಲದ ಗುಣ ಪಡೆದ ಆಯಾ ವರ್ಗಗಳ ಉಸಿರಿನೊಡನೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶೇಷಗಳ ಹಲವು ಘಟಕಗಳೇ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಕೋಶ”[29]ಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವರು ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೇರುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಹಲವಾರು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಗೌರವಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದಾಗ ಲಿಂಗಾಯಿತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ತಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠರು ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು, ತಮಗೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಪರಂಪರೆ ಇದೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಲು ಪುರಾತನ ಶೈವಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ಇದರ ಒಂದು ಎಳೆಯನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ನೌಕರಿ ದೊರೆತ ನಂತರ ಜಾತಿ ಉಪಜಾತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾದವು. ಇದರಿಂದ ಕೆಲಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪಂಗಡಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಂಘಟಿತರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಗತವೈಭವದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಪ್ರಸ್ತುತದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ದೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತ ಸರ್ಕಾರಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಲು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡವು. ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳು ಮೀಸಲಾತಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವು. ಇದೇ ಪರಿಸರದಿಂದ ಬಂದ ವಿ.ಆರ್. ಹನುಮಂತಯ್ಯನವರ 'ಕುರುಬರ ಚರಿತ್ರೆ (1926)' ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಸಮುದಾಯಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾದವು. ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಇತರರಿಗಿಂತ ತಾವು ಯಾವ ಸ್ತರದಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡವು. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೂ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇರಲಿ, ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೊಂದು ಸಮುದಾಯದೊಂದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಹೋಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಗತಕಾಲದ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸದೇ ತನ್ನದೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿತಂಡವಾದವನ್ನು ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಅದೇ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಬೇರೆಯವರು ಗುರುತಿಸಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದೇ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೂ, ಅನ್ಯ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೂ ಹಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತನ್ನದೇ ಸಮುದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಇರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ನೈಜ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಜತೆಗೆ ಅನ್ಯ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಒಳಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಆದರೆ, ಹೀಗೆ ಹೊರಗಿನವರು ಮತ್ತು ಒಳಗಿನವರು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯಿಂದ, ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ಆಯಾ

ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರು ಕೂಡ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದಲೇ ಅವರವರ ಪರಂಪರೆ ಕವಲೊಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂತಲೂ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ವಾದಗಳೆಲ್ಲಾ ಕನಿಷ್ಟ, ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಬಹಳ ಅಪದ್ಧ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನವು ಗಾಢವಾಗಿ ಬದಲಿಸಿದೆ. ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಆಧುನೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಅನನ್ಯತೆ ಜಾತಿಪ್ರಣೀತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ 'ಚಹರೆ', 'ಗುರುತು', 'ವಿಶಿಷ್ಟತೆ' ಅನನ್ಯತೆ ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಈ ಚಹರೆ, ಗುರುತು, ಅನನ್ಯತೆ, ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಅದೇ ಶಬ್ಧಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ವಿಸ್ತಾರಗಳನ್ನು ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳಲು ಮುಜುಗರವೂ, ಬೇಸರವೂ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯೇ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೆಟ್ಟು ಹೊಲಿಯುವುದು, ಅಜಲು ಪದ್ಧತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು, ದೇವದಾಸಿಯಾಗುವುದು ಮುಂತಾದ 'ವಿಶಿಷ್ಟ', 'ಅನನ್ಯ' ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಆ ಸಮುದಾಯದ 'ಚಹರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಯಾವ ನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ? ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆ ಹೇರಿದ ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಇವತ್ತು ಎಷ್ಟು ಮುಗ್ಧ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ, ಚಹರೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಬಲಪಂಥೀಯ ಧೋರಣೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಧತ್ವವನ್ನು, ನಾಗರಿಕ ವಿಕೃತಿಯನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ವೈಚಾರಿಕ ಆದರ್ಶವೇ ಇವತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ."[30] ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಕ್ಕು, ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಂಬಲವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಮುದಾಯ ನಿಷ್ಠ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಇತಿಹಾಸದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಉಂಟಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

[illegible]

ನಾಯಕನೊಬ್ಬನ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದು ಅವನನ್ನು ಗತಕಾಲದ ಪರಂಪರೆಯ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಹಕಾರಿಯಾದವು. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ಸಮುದಾಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ರಚನೆಯಾದ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳು, ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠಗಳು ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ನೀಡಿದವು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೂಡ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿವೆ. ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಪಾಲನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸಿದರು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇವು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

"ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕುಲ ಪುರಾಣಗಳು ; ಅವು ಆಯಾಯ ಜನಾಂಗದ ಮೂಲಪುರುಷರನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತ ಅವರ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಘನತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಆಯಾಯಾ ಜನಾಂಗಗಳ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ."[31] ಹಾಲುಮತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಮುತ್ಯಾ ಐದುಮಂದಿ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿ ಐದು ಕುರಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಡುಳ್ಳಾಸುರನೆಂಬ ದೈತ್ಯನನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿ ಕಂಬಳಿ ನೇಯಲು ಬೇಕಾದ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕಟ್ಟುವವರಿಗೂ ಜನಾಂಗಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಒತ್ತಡಗಳಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ವೇಷಭೂಷಣಗಳು ಬಿರುದಾವಳಿಗಳು ಕೂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಾದರೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಬುದ್ಧ ಮತ್ತು ವಿವೇಕಾನಂದರನ್ನು ಕಬಳಿಸಿದಂತೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಾಯಕರನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರವೆಂದು ನಂಬಿಸಿ ಮಾನವೀಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿ ಅಥವಾ ಧರ್ಮದ ಅಂಚಿಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಹುನ್ನಾರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಮಾದಪ್ಪನನ್ನು ಮಾದೇಶ್ವರನಾಗಿ, ಮೈಲಾರನನ್ನು ಮೈಲಾರಲಿಂಗೇಶ್ವರನಾಗಿ, ಬೀರಪ್ಪನನ್ನು ಬೀರಲಿಂಗೇಶ್ವರನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮಾಡಿರುವಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಹುನ್ನಾರಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತನು ಸತ್ತೆಮ್ಮೆ ಕರುವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸಂಕೇತವು ವೀರಶೈವರನ್ನು ಹತ್ತಿರ ಬರಗೊಡಲು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬಹುದಾಗಿದ್ದ

ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬಗ್ಗುಬಡಿಯುವ ಪಿತೂರಿಗಳಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ 'ಗುರುತ'ನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಜಾಲವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "ಋತುಚಕ್ರದ ಹಾಗೂ ಹೆರಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಹಟ್ಟಿಯ ಹೊರಗೆ ಇರಿಸುವ ಗೊಲ್ಲರ ದೃಷ್ಟಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ."[32] ಗೊಲ್ಲರ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳಾಗಿ ಏಕೆ ತೋರುತ್ತಿವೆ? ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಸಮುದಾಯ ಇವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಂಕೇತಗಳೆಂದು ಏಕೆ ನೋಡುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗತಕಾಲದ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಧುನಿಕರಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅಹಂಕಾರವಿದೆಯೋ? ಮಾನವೀಯ ಕಾಳಜಿ ಇದೆಯೋ? ಒರಟು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಇದೆಯೋ? ಒಂದು ಸಮುದಾಯವು ಅದನ್ನು ಆಚರಿಸಲು ಆ ಕಾಲದ ಒತ್ತಡಗಳೇನು ಇರಬಹುದು? ವಿರಕ್ತರಾಗಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಸ್ತ್ರೀಯ ಯೋನಿ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು, ಆ ಕಾಲದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪುರುಷ ಮೌಲ್ಯದ ಹೇರಿಕೆಗಳಿರಬಹುದು. ಸಿದ್ದಪ್ಪಾಜಿಯು ಕೂಡ ವಿರಕ್ತನಾಗಿದ್ದು, ತಾಯ ಹಾಲನ್ನು ಕುಡಿಯದೆ ಎಕ್ಕದ ಹಾಲನ್ನು ಕುಡಿದು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸ್ತ್ರೀ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ.

"ಇವತ್ತಿನ ದಲಿತರು, ಹಿಂದುಳಿದವರು ಮುಂದುವರಿಬೇಕು ಅನ್ನೋದಾದರೆ ಅವರು ಇಂಥ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧ್ಯ ಅನ್ನೋ ಸ್ಥಿತಿಲಿ ನಾನಿದ್ದೇನೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಬೇಕು, ಇದು ಗ್ಲೋಬಲೈಜೆಷನ್‌ಗೆ ಅಡ್ಡಗೋಡೆಯಾಗಬೇಕು ಅಂದುಕೊಳ್ಳೋದಾದ್ರೆ, ದಲಿತರೆನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮತ್ತೇ ಹಂಗೇ ಇಡಬೇಕು ಅನ್ನೋ ಹುನ್ನಾರ ಏಕಾಗಬಾರದು."[33] ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳು ಕೂಡ ಇವೆ. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರೋಧಿ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳು ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕು ಎಂದಾಗ ಅವು ತನ್ನತನವನ್ನು

ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಭಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅವು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸನಾತನದ ಭಾಗವಾಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ದಲಿತ ಶೂದ್ರ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ 'ಪರಂಪರೆ-ಆಧುನಿಕತೆ'ಗಳು ಎರಡು ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪಾಲನ್ನು ಕೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಛಾತಿಯನ್ನು ಸಮುದಾಯಗಳು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಅನನ್ಯತೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ, ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರಗತಿ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುತ್ತವೆ.

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ' ಎನ್ನುವುದೇ ನಿರಂತರ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪಕವಾದುದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಜಾತಿ, ಭಾಷೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ವೃತ್ತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡುವ ಬದಲು ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಪರಸ್ಪರರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಅರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡುವ ಜರೂರಿದೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬದುಕಿನ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೂಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈಷಮ್ಯಗಳು ದೂರವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಬೆಸುಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ; ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆ ಜಾಗತೀಕರಣದಂತಹ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಜಮಾನಿಕೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಧಾನುಕರಣೆ, ವೈದಿಕಶಾಹಿಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ

ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈವರೆಗೂ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿ, ದಾಖಲಿಸಿದವರು ಬಹುತೇಕ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೇ. ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ, ತಿದ್ದುವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣುವ, ಸಮ ಸಮಾಜದ ಕನಸಿನ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದವರು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಈ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಪ್ರಸ್ತುತ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿದ್ದು ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ, ಭಾಷಿಕ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಮಗ್ರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ.

6.4 ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ನೆಲೆ :

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ 'ಕಟ್ಟು'ವಾಗ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಯಂತೆಯೇ ; ಅವುಗಳ ಕುರಿತಾದ ಓದು, ವಿಮರ್ಶೆ, ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೇರಿದಂತೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಾ ನೆಲೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಎಂಬುದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ 'ರಾಚನಿಕ' ಬಂಧಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆ ಮಾಡುವುದಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ 'ಜನ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. 'ಜನಪದ'ವನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ? ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವರ್ತಮಾನದದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮರುರೂಪಿಸಬಲ್ಲವು? ಎಂಬುದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ಮಂಡಿಸಿವೆ? ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ 'ಗ್ರಹಿಕೆ'ಯ ಮಾನಗಳು ಯಾವುವು? ಎಂಬಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಂದಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ, ಆರೋಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೆಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಾಡಿವೆ. ಆದರೆ ಜನತೆಯದು 'ಪದ' ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿದೆ. ಪದದಲ್ಲಿಯೇ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಹಾಡು, ಪುರಾಣ, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮೈದಾಳಿ ನಿಂತಿವೆ. ಪದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಜನತೆಯ

[illegible]

ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿ ಬದುಕಿನ ವೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾದ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಜೀವನಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಜನತೆಯ ಪದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿರದೆ ಜನ ಜೀವನದಲ್ಲಿದೆ. ಜನತೆಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಹಾಡುಗಾರರು, ಸಂತರು ಸೂಫಿಗಳು ತಮ್ಮ ನೆಲದ ಬದುಕನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಗಾದೆ, ಹಾಡು, ಪುರಾಣಗಳ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ "ಕವಿಯಾಗುವವನಿಗೆ ಕನಿಷ್ಟ ನೂರು ಧಾಟಿಗಳು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು, ನೂರು ಹಾಡುಗಳು ಅವನಿಗೆ ಹಾಡಲು ಬರುತ್ತಿರಬೇಕು, ಪ್ರಾಸ ಯತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು"[34] ಎಂಬುದು ಶಿಷ್ಟ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಲಿತ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಳೆದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಜನಪದರಿಗೆ ಕಾವ್ಯವು ಒಂದು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ಲಯ, ರಾಗಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಿಂದ ಎರವಲು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ವಿನಾ ಯಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸರ್ವವಿದಿತ. ಕಾವ್ಯಕಟ್ಟುವ, ಹಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ತನಗಾಗುತ್ತಿದ್ದ 'ಪ್ರಯೋಜನ'ಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಹಾಕಿದವರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಕಾವ್ಯ, ಇದು ಗೀತೆ, ಇದು ಹಾಡು, ಇದು ಕಥನಗೀತೆ ಎಂಬ ಯಾವ 'ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ತಮಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಪದವೆಂದೋ, ಕಥೆಗಳೆಂದೋ ಹೇಳುಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಈ 'ರಚನಾತ್ಮಕ'ತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಲಯದೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಈ 'ಕಥೆ', 'ಪದ'ಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಗಳ ಎದುರು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ನೋಡುವ, ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಹೇಳುವ ಉಮೇದುಗಾರಿಕೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿದೆ. ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ ಅವರು 'ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನ'ಗಳಲ್ಲಿ "ಈ ಕಥನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡುವ ನಾವು ಅವುಗಳನ್ನು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಗಾಯಕರು ಇವುಗಳನ್ನು ಕಥೆಗಳು, ಪದಗಳು ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮಹಾಕಥನಗಳೆಂದೇ ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತೇನೆ"[35] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ಸಾವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿವೆ. ಸಲಿಸಾಗಿ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತಿಮಗಳಿಗೆಯನ್ನು ಸಂತೆಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾವನ್ನು ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಯಾನವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಂತೆಯ ರೂಪಕವೇ ಸಾಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ಬಗೆಯ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಲೋಕಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ವಿನಾ ಸಿದ್ದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಯಾರೇ ಕಟ್ಟಿರಲಿ ಅವರಿಗೆ ಅವು ದಿನನಿತ್ಯದ ದಂದುಗಳಿಗೆ ಜೀವಪೋಷಕ ಗುಣವೂ

ಆಗಬಲ್ಲವು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ಮನುಷ್ಯನು ಬದುಕಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳದೆ ಬದುಕುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ"[36] ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದರ ಜೀವನಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಯಾವುದೇ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬರದೇ ಪ್ರತಿಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೇ? ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ನಾವು ಜನಪದವನ್ನು 'ಕೃತಕ'ಗೊಳಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಗುವಂತಾಗುವುದೇ? ಎಂಬ ಅನುಮಾನಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದಿಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಬದುಕುತಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬೇಕಾದ ಮಾಧ್ಯಮವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ "ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕ್ರೂರಕಾಲ ಮತ್ತು ಸಂದ ಜೀವಂತ ಗಳಿಗೆಗಳ ನಡುವೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ಮಧುರ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಬದುಕುವುದು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅಕ್ಷರವೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರತಿರೋಧ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮುದುರಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಧೀನ ಸಮುದಾಯಗಳ ತೀವ್ರ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಮತ್ತು ತಲ್ಲಣಗಳೇ ಅವುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದ್ದವು. ಅಕ್ಷರಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಮಾತುಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಥೆಯಾಗಿಸಿದವು. ರಾಜಾಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಂಠಸ್ಥ ವಾಙ್ಮಯದ ಮೂಲಕ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವು."[37] ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಾಚಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ನೆಲಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೀಳರಿಮೆಯನ್ನು ಮೀರಿನಿಂತು ತನ್ನ ಆದಿಮ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹುಡುಕಿದವು. ಭಾಷಿಕವಾದ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ರಚನೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕವಿಯಾದವನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶಿಷ್ಟ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಜನಪದರು ಪಾಲಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಮೀಮಾಂಸೆ ಹೇಳುವ ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಕಾಯಕ'ದಂತೆ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡುಬಂದರು. ಅವರು ಸೃಜಿಸಿದ "ಕಥನಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕ್ರೌರ್ಯದಿಂದ ಸಂಭವಿಸಿದ ನಿಕೃಷ್ಟ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಒಳಸುಳಿಯಿಂದ ಹುರಿಗೊಂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಫಲಗಳು. ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಕೇಳಿದರೆ ಕಿವಿ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಭೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಚೈತನ್ಯವೊಂದು ಪಕ್ಕನೇ ಜಾಗೃತಗೊಂಡು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಆದಿಮ ಕನಸುಗಳ ವಾಗ್ರೂಪ"[38]ವಾದಾಗ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ

[illegible]

ಮೀಮಾಂಸೆ ಯಾವುದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ "ಜನಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಬೇಡದ್ದನ್ನು ಬಿಡುವ, ಬಿಟ್ಟುಕಟ್ಟುವ ಆಯ್ಕೆಗಳಿವೆ. ಶಿಷ್ಟಕವಿಗೂ ಆಯ್ಕೆಗಳಿದ್ದರೂ ಆ ಆಯ್ಕೆಗಳು ತುಂಬಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುದು. ಆಯ್ಕೆಗಿಂತ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅವರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣರಾಹಿತ್ಯವೇ ಇದರ ಲಕ್ಷಣ. ಲಕ್ಷಣಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಕವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಣರಾಹಿತ್ಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲ ಧಾತುಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪರ್ಯಾಯ ಮೀಮಾಂಸೆ"[39]ಯಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೊಂದು ಮೀಮಾಂಸೆ ಬೇಕಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರ ಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ರಚನೆಗೊಂಡಿರುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ 'ಶಿಷ್ಟ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಹೇರುವ ಕೆಲಸವಾಗಬಾರದು. "ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರಮಾದ"[40]ವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಗುಂಪು ತೊಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು ಅದನ್ನು ಕಂಠಸ್ಥಗೊಳಿಸಿ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲನಾದ ಗಾಯಕನು ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸಿ ತಾನು ಹೇಳುವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.

ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವಾಚಿಕ ಪ್ರಸರಣವು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಮಾಧ್ಯಮ. ಈ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ, ಆಯಾ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಿಕ ಗುಣಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸೃಜಿಸುವ ಕಾಲವೇ ಜೀವನದ ಭಾಗವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕಾಲದ ಕ್ರಿಯೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೂಲವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಬೆಳದು ಬಂದ 'ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ'ವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳಿಂತಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತವೆ.

"ಜನಪದಕಾವ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಇರುವುದು ಹಾಡುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ"[41] ಎಂದಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಓದಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಹೃದಯನಿಲ್ಲ. ಕೇಳಿ ಆಹ್ಲಾದಗೊಳ್ಳುವ ವಲಯವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವು ಕೇಳುವ, ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಓದುವ ಕಾವ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಗಾಯಕರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಸುಧಾರಿಸಿದರೆ ಅವರು ಹಾಡುವ ಪರಿಯೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದಾಗ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಸಿಗುವ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಒಬ್ಬ ಹಾಡುಗಾರನಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಕೂಡ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯೇ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವವನು ಕೇವಲ ಹಾಡುಗಾರ ಮಾತ್ರನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನೊಬ್ಬ ಸೃಜನಶೀಲ ಕವಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. "ಕಾವ್ಯ ಯಾರದು ಎಂದರೆ ಹಾಡುವವನದೆ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದು. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪಂಪ ಕರ್ತೃ ಅಂತೆಯೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಕವಿಯಾರೆಂದರೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಎದುರುಗಡೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಾಡುತ್ತಿರುವವನೆ ಕವಿ"[42]ಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವುದು ಸಮಷ್ಠಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಹುತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. "ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸ, ಪರಂಪರೆ, ಮೂಲಸ್ಮೃತಿ, ಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಕಾವ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆ ಶಿವನ ಲೀಲಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು. ಕಾವ್ಯವೇ ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ. ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ವಸ್ತು' ಭಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು; ಸಂಕೇತ ಜೀವನವಾಗಿದ್ದು, ಪ್ರತಿಮೆ ಜೀವಿಸುವ ಹಾದಿಯಾಗಿದೆ."[43] ಹೀಗೆ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದಾದ, ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಹೊಂದಿರಬಹುದಾದುದನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

"ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿ ಅಡಗಿರುವಂತೆಯೇ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನೇಕ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಸ್ಮೃತಿ, ಪ್ರಪಂಚ ರೂಪಕ, ಪ್ರತಿಮೆ, ಸಂಕೇತ ಹಾಗೂ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ."[44] ಜನಪದ ಕಥೆ, ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯ ಸಂಕೇತವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಗೋವಿನ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಹುಲಿ ಮತ್ತು ಗೋವು ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಳಿಂಗರಾಯನು ತನ್ನ ಗುರುವಾದ ಬೀರಪ್ಪನಿಗೆ ಹುಲಿಗಿಣ್ಣವನ್ನು ತಿನ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹುಲಿಯ ಉಗುರಿನಿಂದ ಹುಲಿಜಂತಿಯ ಅಗಸಿ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹುಲಿಯ ಜಯಂತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾದಪ್ಪನ ವಾಹನವು ಹುಲಿಯಾಗಿದೆ. ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನನು ಹುಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಹುಲಿಯೆಂಬ ಸಂಕಥನವು ನಮ್ಮ ಅನುಭಾವಿ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಂತೆ ಚಿತ್ರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ."[45] ಹಾಗಾಗಿ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಚಿಕ್ಕ

ಪ್ರಾಣಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿ ದೇಶದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು, ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಮೂಲಕ ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸುಳ್ಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ, ಪುರಾಣ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಆಕರವಾಗಿವೆ.

ಅಖಿಲಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳೆಂದೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗಳಿಸಿರುವ ಶಿವ, ಕೃಷ್ಣ, ರಾಮರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಮಾಯಣ ಮತ್ತು ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಸೇರಿವೆ. "ಇಡೀ ರಾಮಾಯಣ ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ರಾಮನ ಪಯಣವೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಮಹಾಭಾರತ ಅಂತಹ ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ತವಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದುಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಂಡು ಒಂದು ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ನಂತರದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಮೂಲತಃ ಅಲೆಮಾರಿಗಳೂ, ಬೈರಾಗಿಗಳೂ ಆದ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರರು ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ತವಕದಲ್ಲಿ ಇರುವವರು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತುವೇ ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವಂತದ್ದು. ಇರುವುದನ್ನು ವೈಭವಿಸುವ ಲಿಖಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಕಾವ್ಯಸತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕೊಟ್ಟರೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ತುಡಿಯುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಜೀವನ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿವೆ."[46] ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹುಟ್ಟು, ಲಯ, ಗೇಯತೆ, ಹಾಡುಗಾರಿಕೆ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು, ರೂಪಕಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಇಡೀ ಒಂದು ಪ್ರಕರಣವೇ ರೂಪಕವಾಗುವ ಕ್ರಮ ಅದರ ನಾಟಕೀಯತೆ ಹೀಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಜನಪದರು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿರುವ "ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಎಂಬುದೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ರೂಪಕ."[47] ಇಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಜನರ ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಜಂಗಮರೂಪಿ ಅನುಭವ ಮಂಟಪವು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾವರವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟ್ಟು ಮಠಮಾನ್ಯಗಳು ಬೆಳೆದು ಅಲ್ಲಿ ಡಾಂಭಿಕ ಮಠಾಧೀಶರು ಸ್ಥಾಪಿತಗೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಶಿಷ್ಟವರ್ಗ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈತನಿಗೆ "ಪಟ್ಟಭದ್ರರ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರಿದೆ.

ಬಡವರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ತಕರಾರಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪವಾಡಗಳು ಸೊಕ್ಕನ್ನು ಅಡಗಿಸುವ ತಂತ್ರಗಳು. ಅದು ಬೆಂಕಿಯ ಪವಾಡ ಇರಬಹುದು, ನೀರಿನದು ಇರಬಹುದು. ಸರಪಳಿದು ಇರಬಹುದು. ಎಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳು ಗಡುಸಾದದ್ದನ್ನೇ ಭೇದಿಸಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಭೇದಿಸಿ ಪಡೆಯುವ ಸಾಧನೆ. ಹೀಗೆ ಭೇದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಗೆಲುವಿನ ಭಾವವಿಲ್ಲದೆ, ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಸುವ ಭಾವವಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣವೇ ಇಬ್ಬರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ಒಂದು ಸಹಜ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು."[48] ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಾವರವನ್ನು ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ಶೂದ್ರವರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದು ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ತಿರುಳಾಗಿದೆ. ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾದಂತಹ ಒಂದು ಎದುರು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಈ ಕಥನ ಹೊಂದಿದೆ. "ಇಡೀ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವೇ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಂತ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ಕಡೆಗಣಿಸಿದ್ದೇವೆ."[49] ಈ ಜೀವಂತ ಪರಂಪರೆಯ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಸಾಂಪ್ರಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕಾರರು, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಏಕೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ? ಅವರಿಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಆದ ಕಾರಣದಿಂದ ತ್ರಿಪದಿ, ಲಾವಣಿ, ಗೀತೆಗಳು, ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರು. ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು 'ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಎರಡೂ ಸಮ್ಮಿಲನವಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ನಿರಂತರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವಂತದ್ದು ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವು ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅದು ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು "ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಕಳೆದು ಜೀವದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಏಳಿಗೆಗಾಗಿ, ಮಠ ಮನೆಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿ ಬಳಲಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಳಲಿಕೆ ಸ್ವತಃ ಗಾಯಕರನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮಂಟೇದರ ಜೀವನವಿಧಾನವೇ ಕಲಾವಿದರ ಜೀವನವಿಧಾನವಾದಂತಿದೆ.

ಇವರು ಮುಪ್ಪಾದರೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೊ, ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಿಗೊ ವಹಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಈ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಮಂಟೇದರ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಕಲೆ, ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ."[50] ಸ್ವತಃ ನೀಲಗಾರರ ಬದುಕು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಉಸಿರಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ನೀಲಗಾರರು ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಬದುಕಿಗೆ ; ಬದುಕಿನಿಂದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವ ಚೈತನ್ಯಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಮಾಜದ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೊರಟಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಬಡಮೈಲ'ವು ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಆತನ ನೆಚ್ಚಿನ ಹೋರಿಯಾಗಿದ್ದು "ಬಡಮೈಲ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ದನಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕ....ಹೋರಿಯ ರೂಪದ ಈ ಪ್ರತಿಮೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪ"[51] ಕಡೆಗಾಣಿಸಿ ಬಿಸಾಕಿದ ಹಸುವಿನ ಕರುವೊಂದನ್ನು ತಂದು ಅದನ್ನು ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿ ವೈರಿಗಳನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೋರಿಯ ಹೆಸರು 'ಬಡಮೈಲ' ಎಂದು ಕರೆಯುವಲ್ಲಿಯೇ ಧ್ವನಿ ಇದೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವನಂತೆ ಬಡವನಾಗಿದ್ದು ಅನಾಥ ಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅವನ ಛಲ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ತಾಳ್ಮೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಿಕತೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

6.6 ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೆಲೆ

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹಲವಾರು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ರೂಪಗಳಿವೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ತಂದ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಭಾರತವು ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈಗಿನ ಜಾಗತೀಕರಣ, ಉದಾರೀಕರಣಗಳ ವಿರುದ್ಧ, ಭಾಷಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಗಳ ವಿರುದ್ಧವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ರೂಪದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು ಆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಯಾರ ಪರವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಯಾರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಯಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ? ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೊರಟಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ

ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಯಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸುಮಾರು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳವಳಿಯೊಂದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಯುರೋಪನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯವಾದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ತನ್ನ ಉಗಮದಿಂದಲೂ ಹಲವಾರು ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದೆ. ಜನರು ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ, ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಜನರೆಲ್ಲರು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಉದ್ಧೇಶ ಮತ್ತು ಗುರಿಯ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಧುನಿಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಜನತೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮನ್ಯವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ, ಒಂದು ಭಾಷೆ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಒಂದು ದೇವರು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾರಣಿಕ ಪುರುಷರು ಹೀಗೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಅಥವಾ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಒಟ್ಟು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಗಳು ಆಯಾ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಅನುಭವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡಿವೆ.

ಭಾರತದ ಆರಂಭದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು, ಈ ಭಾರತವೆನ್ನುವುದು ಸತತವಾಗಿ ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಇದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬಂದು ಇದನ್ನು ನಮ್ಮಿಂದ ಕಿತ್ತುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅವರಿಂದ ವಾಪಾಸು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅಂತ ತಾವು ಹತ್ತೋಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಂತ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಇಂತಹ ಏಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಹಯವಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾಲದ ಪೌರಸ್ತ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ಮಿಷನರಿಗಳು ಅಥವಾ ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಅಥವಾ ಭಾರತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆಂದು ಬಂದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ ಅಂತ ಯಾವುದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೋ ಅದೇ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಅದಕ್ಕೂಂದು ಭವ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರು. ಈ ಭವ್ಯತೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳಿಗೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ನಿಮಗೊಂದು ಭವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಇತ್ತು ಅಂತ ಅವರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಆ ಭವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ನಾಶವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನೀವೀಗ ಅನಾಗರಿಕರಾಗಿದ್ದೀರಿ. ನಿಮ್ಮನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ

ಜವಾಬ್ದಾರಿ ನಮ್ಮದು ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಮರ ದಾಳಿಯಿಂದಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ಘನತೆ ನಾಶವಾಗಿದೆ. ನಿಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೆ ಘನತೆವೆತ್ತ ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಿದ್ದರೆ ನಿಮ್ಮನ್ನು ನೀವೇ ಆಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದಷ್ಟು ವರ್ಷ ತರಬೇತಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುವರ್ಣಯುಗವನ್ನು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅಧ:ಪತನವನ್ನು, ಈಗ ಮತ್ತೆ ಅದರ ಪುನರಜ್ಜೀವನವನ್ನು – ಹೀಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೂರು ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳಾಗಿ ಒಡೆದು ರೂಪಿಸಿದವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೌರಸ್ತ್ಯವಾದಿಗಳು.

ಇದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಚಳವಳಿಕಾರರೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವರದು ಮೇಲಿನವರ ವಾದಕ್ಕಿಂತ ತುಸು ಭಿನ್ನವಾದದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲಿನವಾದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರ ವಾದವೇನೆಂದರೆ ನಮಗೂ ಕೂಡಾ ಹಿಂದೆ ಸುವರ್ಣಯುಗವೊಂದಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ರಾಜರುಗಳೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದರು ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಈ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಎದೆಗಾರಿಕ ಮತ್ತು ಕೌಶಲ್ಯ ನಮಗಿದೆ. ನಿವೂ ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಆಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೆವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಅದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಶುರುಮಾಡಿದರು. ಮುಂದೆ ಇದಕ್ಕೆ ದೇಶಪ್ರೇಮ ಎಂಬ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿತು. ನಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ, ರಾಷ್ಟ್ರವಾದ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವ, ರಾಷ್ಟ್ರಕಟ್ಟುವಿಕೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಅವುಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬಂದವು. ಅವು ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಸಂಚಲನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದವು.

ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಬೆಳೆದುಬಂದುದರಿಂದ ಅದು ನಮ್ಮಲ್ಲೂ– ನಮ್ಮ ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಂದೋಲನದ ಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ – ಬೇರೂರಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ನ್ಯಾಶನಲಿಸಮ್ ತನ್ನ ಐಡಿಯಾಲಜಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶಪ್ರೇಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತಳಕುಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗೀಯೇ, ಅನ್ಯದ ಎದರು ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಧರ್ಮ– ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಇನ್ನು

ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಾಂತರ ತರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ- ಸಂಪ್ರದಾಯ - ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಾಗ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಉಗ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಲೊಕಮಾನ್ಯ ತಿಲಕರು ಉದ್ಘಾಟಿಸಿದ ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಲ್ಲವೆಂದು ಬದಿಗೊತ್ತಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ವಿಶಾಲವೂ ಮಾನವೀಯವೂ ಸಮಾಜಮೂಖಿಯೂ ಆಗಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳೀಯ ಮಣ್ಣಿನವಾಸನೆಯೊಂದಿಗೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ವಿವೇಕದ ಬೇರಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅಂಧ ವಿಶ್ವಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಶಾಂತಸ್ವರೂಪದಾಗಿದ್ದು, ಬಹುಕಾಲ ಬಾಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಭಾರತದ ಬಹುಮೂಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಅಂದಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೊರಾಟದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಪಕದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದವು. ಭಾರತದ ನವೊದಯದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧಾರೆಗಳಿದ್ದವು. ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜ ಆರ್ಯಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದ. ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಹೊಂದಿರವ ಸುಧಾರಣವಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಆರ್ಯಸಮಾಜವು ವೇದವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿಯಾಗಿತ್ತು. ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದವು ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಮೂರರ ಪ್ರಭಾವವು ಅಂದಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೊರಾಟಗಾರರ ಮೇಲೆ ಆಗಿದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜನಪದೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ದೇಶ-ಪ್ರದೇಶದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ದೇಶ-ಪ್ರದೇಶ ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಗಳನ್ನು ಭಾಷಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರದೇಶ ಪದದ ಒಳಗಡೆ ದೇಶ ಎಂಬ ಪದವಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಪದಗಳು ಒಂದರೊಳಗೆ ಇನ್ನೊಂದಿವೆ. ದೇಶ ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಪ್ರ ಎನ್ನುವ ಉಪಸರ್ಗ ಸೇರಿದೆ. (ದೀಪ-ಪ್ರದೀಪ, ಬಲ-ಪ್ರಬಲ, ದೇಶ-ಪ್ರದೇಶ) ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶ ಪ್ರದೇಶದ ಅರ್ಥವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಗಳಲ್ಲ, ಅಲ್ಲದೆ ಇವು ಪ್ರಧಾನ ಅಧೀನ ಅನ್ನುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರದೆ ಒಂದರೊಳಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬೆರೆತಿವೆ.

"ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವದ ದೇಶ- ಪ್ರದೇಶಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಶ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಒಡಮೂಡುವುದಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಶ ನೇಷನ್ ಅನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ; ಪ್ರದೇಶ ರೀಜನ್ ಅನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕೆಲವೊಂದು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅಧೀನತೆಯ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಧಿಕಾರದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿ ಇವುಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂದು ನಾವು ನೇಶನ್-ರಿಜನ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ದೇಶ ಪ್ರದೇಶ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಿತೇವೆಯೋ ಆ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ - ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವರ್ಗೀಕರಣ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರದೇಶಗಳೆಲ್ಲವು ಅಂದು ದೇಶಗಳಾಗಿದ್ದವು. ತುಳು, ಕನ್ನಡ, ತಮಿಳು, ಮಲೆಯಾಳ, ತೆಲಗು, ಇವುಳೆಲ್ಲವು ದೇಶಗಳಾಗಿಯೇ ಇದ್ದವೇ ಹೊರತು. ಅಧುನಿಕ ಅರ್ಥದ ಪ್ರದೇಶಗಳಾಗಿ ಇದ್ದವುಗಳಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಛಪ್ಪನ್ನ ದೇಶಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನಲ್ಲ."[52] ನಾವು ಇಂದು ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಿರರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವದ ದೇಶಗಳೊಳಗಿನ ಅಂತರ್ಗತ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವಿಭಜಿತ ಗೊಂಡಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಶ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸೌರಾಷ್ಟ್ರ, ಮಾಹಾರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಅವು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಏಕಭಾಷೆ, ಏಕಜನಾಂಗ, ಏಕಧರ್ಮ, ಏಕಧ್ವಜದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವು ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ನಾಟಕ, ಸಂಗೀತ ಮೊದಲಾದ ಕಲಾಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ವಿಪುಲವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅಗಾ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರಬಳಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿಗೆ ತಕ್ಕ ಹೊಸಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲಾಯಿತು. ಹರಿಕಥೆ, ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಬುರ್ರಕಥೆ, ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲದ ರೀತಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಧುನಿಕರಣಗೊಳಿಸುವ ದೇಶಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿತು. ಅಂದರೆ ಇದು ಏಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ದವೂ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯದ ವಿರುದ್ದವೂ ಸೆಣಸಾಡ್ವ ರೀತಿಯದಾಗಿತ್ತು.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಪಡೆದ ರೂಪ ಹಾಗೂ ದನಿ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಗಾಂಧಿ, ತಿಲಕ, ಮುಂತಾದ ರಾಷ್ಟ್ರನಾಯಕರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಕಾರರನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೇನಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ, ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎದ್ದು ನಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಆದರ್ಶ ದೇಶ ಪ್ರೇಮಿಗಳಂತೆ ಕಂಡು ಅವರನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಜನಪ್ರಿಯ ಲಾವಣಿಗಳು-ಹಾಡುಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದವು. ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನ ಧಂಗೆ, ಹಲಗಲಿಯ ಬೇಡರು, ಕಿತ್ತೂರು ಚೆನ್ನವ್ವನ ಸೊಸೆ, ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನ ಲಾವಣಿ, ಮುಂತಾದ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಭೆ ಸೇರುವ ಮೊದಲೂ ಅಥವಾ ಪ್ರಭಾತ ಫೇರಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನ ದಂಗೆ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ, ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಟಿಪ್ಪು ಲಾವಣಿ ಜನಜನಿತ ವಾಗಿತ್ತು.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ದ್ವಂದ್ವಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ವೈಚಾರಿಕ ತೊಡುಕುಗಳಾಗಲೀ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇವರ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣವೆಂದರೆ ದೇಶಪ್ರೇಮಿ=ಶತ್ರು ಎಂದಷ್ಟೇ. ಶಾಂತಿ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಧರ್ಮಯುದ್ಧವೆಂಬತೆ ರೂಪಿಸಿ ಶಾಂತಿ-ಯುದ್ಧ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ-ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆ, ಕನ್ನಡ-ಹಿಂದಿ, ಶಾಂತಿ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಿಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು. ಆದರೂ ಅದೊಂದು ಅಸಮರ್ಪಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೆಂದೇ ಇಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಕಿತ್ತೂರ ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ನರಗುಂದದ ಬಂಡಾಯ, ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನ ಮುಂತಾದ ನಾಟಕಗಳಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅಮರ ಆಗಸ್ಟ್, ರಕ್ತತರ್ಪಣ, ಮಾಡಿಮಡಿದವರು ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಂತೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಭಾವುಕ ಪಡಿಯಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಈ ಪಡಿಯೆಚ್ಚೆಂದರೆ, ಆಳುವ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕ್ರೂರಿಗಳು, ನಯವಂಚಕರು ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥಿಗಳು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ದೇಶಪ್ರೇಮಿಗಳು, ಸತ್ಯವಾದಿಗಳು, ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಈ ಪಡಿಯೆಚ್ಚನ್ನು ಒಡೆದು, ಆಳವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳನ್ನು, ಹೋರಾಟಗಾರರ ಸಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ

ಕೊರತೆಯಿದೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ, ಶಿವಾಜಿಯ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ರಜಪೂತ ರಾಜರ ಕ್ಷಾತ್ರತೇಜ, ಶೌರ್ಯ–ಧೈರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುವ ಅನೇಕಾನೇಕ ಕಥೆಗಳು, ಕವನಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಕೂಡಾ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿದವರಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಕೃತಿಗಳು ಹೀಗಿವೆ

- ಕುಬಸದ ನಿಜಲಿಂಗಪ್ಪ ರಾಚಪ್ಪ (ಸಂ), ಲಾವಣಿ ಹಾಡುಗಳು
- ತಲ್ಲೂರ ರಾಯನಗೌಡರು ಪಾಟೀಲ (ಸಂ), ಭೀಮಕವಿಯ ಜನಪದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗೀತೆಗಳು, 1947
- ಬೆಟಗೇರಿ ಬಸಪ್ಪ ಸಂಗಪ್ಪ (ಸಂ), ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗೀ ಗೀ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಸೋಬಾನ ಪದಗಳು
- ಬೆಟಗೇರಿ ಬಸಪ್ಪ ಸಂಗಪ್ಪ (ಸಂ), ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗೀ ಗೀ ಪದಗಳು, 1957
- ಹುಲಕುಂದ ಪಟ್ಟದೇವರು ಹೀರೆಮಠ ಹಾಗೂ ಹುಲಕುಂದ ಸತ್ಯಪ್ಪ ನಿಂಗಪ್ಪ.(ಸಂ) ಸದ್ಬೋಧಭರಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆನಂದ ಲಾವಣಿಗಳು, 1941
- ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ(ಸಂ), ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಐದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು, 1972
- ನೀಲಕಂಠಯ್ಯ ಬಿ. (ಸಂ), ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತಾವಳಿ ಶಿವಪೂರ ವಿದುರಾಶ್ವತ್ಥದ ಲಾವಣಿಗಳು,1938
- ಪಂಚಮುಖಿ ಆರ್. ಎನ್. (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು,
- ವಿಷಕಂಠರಾವ್ ಎನ್. (ಸಂ), ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಲಾವಣಿಗಳು, 1938
- ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ ನಿಂಗಣ್ಣ (ಸಂ), ಲಾವಣಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣ, 1975
- ಮಾರನಬಸರಿ ಎಂ.ಕೆ.ಕುಲಕರ್ಣಿ ಕೇಶವರಾವ್(ಸಂ),ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗೀ ಗೀ ಪದಗಳು,1946
- ಶಿವಾನಂದ ಗುಬ್ಬಣ್ಣವರ, ಲಾವಣಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, 1991
- ಭಜಂತ್ರಿ ಬಿ.ಎಸ್, ಹುಲಕುಂದದ ಲಾವಣಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, 2002

ಫ್ಲೀಟರು ತಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿನ ಐದು ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಇಂಡಿಯನ್ ಎಂಟಿಕ್ವೆರಿಯ ಐದು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನ ಲಾವಣಿ(1885), ಹುಟ್ಟುವಳಿ ತೆರೆಗೆ ಲಾವಣಿ(1886), ಹಲಗಲಿ ಬೇಡರ ಲಾವಣಿ(1887) ಸಂಗ್ಯಾನ ಅಪರಾಧ ಲಾವಣಿ (1889), ಕಿತ್ತೂರು ಚೆನ್ನವ್ವನ ಸೊಸೆಯ ಲಾವಣಿ(1890) ಹೀಗೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವ ಈ ಐದೂ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ (1991). ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಹಾಡುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಡಾ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಉತ್ತಮ ಸಂಪಾದಕನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳೂ ಫ್ಲೀಟ್‌ರಲ್ಲಿದ್ದವು. ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಲಾವಣಿಗಳೂ ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ಲಾವಣಿ ಕುರಿತಾದ ಅದರ ವಿವೇಚನೆ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳವು.

ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಸಿದ ಲಾವಣಿಗಳು(1991) ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣನವರು "ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಜನಗಳ ಅಪ್ಪಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಧಾನಾಂಶವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಅತಿ ಸುಗಮ ಹಾದಿಯನ್ನು ಫ್ಲೀಟ್ ಅವರು ಹಿಡಿದಿದ್ದರೂ ಕೂಡ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರು ಸರಕಾರದ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸುಲಭಮಾರ್ಗ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವರ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಸಂಕೋಚ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮುತುವರ್ಜಿಯಿಂದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಬಹುಶಃ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಧ್ರುವತಾರೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೂ, ಈಗ ಮಾಡಿರುವಷ್ಟೇ ಕೆಲಸವನ್ನು- ಉದ್ದೇಶ ಯಾವುದಾಗಿದ್ದೂ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಇಲ್ಲ"[53] ಎಂದಿರುವರು. ರಾಮಣ್ಣನವರು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವಂತೆ ಫ್ಲೀಟರು ಮಾಡಿರುವ ಈ ಕಾರ್ಯದ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶ ಆಂಗ್ಲರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಜನಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಏನಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳಲೆಂದೇನೂ ಕಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ 'ತಮ್ಮ ಆಜ್ಞೆಗೆ ಎದುರುಬಿದ್ದವರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಬೆಂಕಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಪಕ್ಕಾ ಕುತಂತ್ರಿಗಳು ಎಂಬ ಅಂಶ ಬಹುಪಾಲು ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದುನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಬಲಿಯಾದ ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣನಂಥವರ ಮೇಲೆ, ಹಲಗಲಿಯ ಬೇಡರಂಥವರ ಮೇಲೆ

ಅನುಕಂಪದ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ರಾಯಣ್ಣನ ಸಮಾಧಿ ಮೇಲೆ ಜನ ಮರ ನೆಟ್ಟದ್ದು, ಅದರ ಕೊಂಬೆಗಳ ಮೇಲೆ ತೊಟ್ಟಿಲು ಕಟ್ಟಿ ತೂಗಾಡಿಸಿದ್ದು, ಅವನಿಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು– ಈ ಎಲ್ಲ ಜನಪ್ರಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ರಾಯಣ್ಣ ಒಬ್ಬ ಶೂರನೆಂದೂ ದುರಾಚಾರಕ್ಕೆ ದೂರವಾದವನೆಂದೂ ಸ್ತುತ್ಯರ್ಹನಾದವನೆಂದೂ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಟ್ಟನೆಂದೂ ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಲಾವಣಿಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಡುವಂಥವು. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿ ನಿಕಟವಾಗಿ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖ್ಯ ಪಡೆದಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಲಾಭಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ಆಂಗ್ಲರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನ ನೀಡುವವರಾಗಿಯೋ, ಅವರ ಕೈ ಕೆಳಕೆ ಜಮೀನ್ದಾರರಾಗಿಯೋ, ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿಯೋ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆಂಗ್ಲರ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ತಮ್ಮವರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಹಾಡಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದೆ. ಈ ಹಾಡನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರದ ಪರವಾಗಿ ಸ್ತುತಿಪರ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೀರೋಗಳಾದವನ್ನು ಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಅಥವಾ ಅವರನ್ನು ದುಷ್ಟರೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಂಗ್ಲರಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ನೀಡಿದವು. "ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯದ ಕಾನೂನುಗಳಿಂದ ಜೀವವನ್ನೇ ದಂಡವಾಗಿ ತೆರಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ"[54] ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರದ ಏಕೀಕರಣದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಂದುಟಾಗಿದ್ದ ಪರಂಪರಾಗತ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದಿದ್ದ ಕಾನೂನು ರಹಿತ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಜನ ಒಗ್ಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರು. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾನೂನು ಕಟ್ಟಲೆಗಳು ಸ್ಥಳೀಯರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದರಿಂದ ನಿರ್ವಾಹವಿಲ್ಲದೆ ವಿಧೇಯರಾಗಬೇಕಾಯಿತು.

ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರಾಯಶಃ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. 1763 ರಿಂದ 1857 ರ ತನಕ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಭಾಗ ವಸಾಹತು ಸರ್ಕಾರದೊಡನೆ ಕದನ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. 1799 ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರಿನ ಹುಲಿ ಟಿಪ್ಪುವಿನ ಮರಣಾನಂತರವು ಸಹ ಕಿತ್ತೂರು (1824), ಮೈಸೂರು (1831), ಕೊಡಗು ಹಾಗೂ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಕರ್ನಾಟಕ (1834)ದ ಜನರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಸಿಂಹಸ್ವಪ್ನವಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನೆದಾಗ ಇವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರೇಮದ ಅಗಾಧತೆಯು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸಹತು ವಿರೋಧಿ, ಏಕಾಧಿಪತ್ಯ-ವಿರೋಧಿ ಚಳವಳಿಗಳ ಸಂಗಮಸ್ಥಾನವಾಗಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕವು ಶೋಷಣಾತ್ಮಕವಾದ ಏಕಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸು ಸಾಧಿಸಿತು. ಈ ಯಶಸ್ಸು ಕೇವಲ ಪರಕಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧವಷ್ಟೆ ಆಗಿರದೆ ದೇಶಿಯ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಪಾಳೆಗಾರಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಯಶಸ್ಸಾಗಿತ್ತು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಉದರವಾದಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಜಾತಿ ಚಳವಳಿಗಳು ಹಾಗು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಚಳುವಳಿಗಳು. ಆರಂಭದದಲ್ಲಿ ಈ ಚಳುವಳಿಯು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಿಂದ ದೂರವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇದನ್ನು ವಸಹತುಪರ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿರೋಧಿಯೆಂದು ಬಗೆಯಲಾಗದ್ದು. ಚಳವಳಿಯ ನಾಯಕತ್ವ ಸ್ಥಳೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕತ್ವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರಲು ಕಾರಣ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕತ್ವ ಮಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ತುಡಿತಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದಿದ್ದು.

ಅಲ್ಲದೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ತಮ್ಮ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಜೊತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಮೂಡಿತು. 1924 ರಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಾವಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆಯಲ್ಲಿ ಸಭೆ ಸೇರಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳ, ವರ್ಗಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಯುಕ್ತವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದಿ ಪತಾಕೆಯಡಿಯಲು ನಡೆದುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಉದಯವಾಗಲಿದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಂದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ವರ್ಗಸಂಘಟನೆಗಳು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರವಾದವು. ವಸಹತು ವಿರೋಧಿ ರಾಷ್ಟ್ರಿಯ ಹೋರಾಟವು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವಾಗಬೇಕಿದ್ದರೆ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಬೇಡಿಕೆಗಳೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಚಳವಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವಿತ್ತು. ಅದು ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋಗಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳು ಒಂದು ಘಟಕವಾಗುವ ಏಕೀಕರಣ ಚಳವಳಿಯ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಅಂತಹ ಚಳವಳಿಗಳಿಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳವಳಿಯು ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪುವ ಪ್ರಮೇಯ ಒದಗಲಿಲ್ಲ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅಖಿಲಭಾರತ ಚಳವಳಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿ ಅನುಸರಿಸಿತದರೂ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ

ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಅಖಿಲ ಭಾರತದ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದು ಸ್ಥಳೀಯ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿತು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತನ್ನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೆಲವೊಂದು ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಿಕ್ಕ ವಲಯಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ನಿರಂತರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಭಾಷೆ:

ಮೌಖಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ಗಾಯಕರು ಬಹುತೇಕ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಆಗಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು, ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅವರು ವಾಸಿಸುವ ಸ್ಥಳ, ಅವರ ಜಾತಿ, ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಅವರು ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು, ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಗತಕಾಲದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಷ್ಟೋ ಅಂಶಗಳು ದೈವಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಗಾಯಕರು ಆಯಾ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ್ನು, ಗಾದೆ ಬೈಗುಳವನ್ನು ಹೇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಜೀವಂತಗೊಳಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಕಥೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವವರನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ಧಾಟಿಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಗೀತೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯಗಾಯಕರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲಿನವರಿಗೂ ನಮಗೂ "ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಏನೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನವರು ಬಾಳ ಒಂದೇ ನಮೂನೆ ತೂಕ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮ್ಯೂಸಿಕ್ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ನಾವಂದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮ್ಯೂಸಿಕ್ ಇರುವುದರಿಂದ ಚಾಲ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದಿವಿ. ಏರು ಇಳುವು ರುಚಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವಿ"[55] ಹೀಗೆ ಗಾಯಕರು ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ಹಲವಾರು ರೀತಿಯ ಮಟ್ಟುಗಳನ್ನು ರಾಗತಾಳಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಕಥೆಯನ್ನು ನಿರರ್ಗಗಳವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ

ಕಥೆಯ ದತ್ತಾಂಶಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀಯಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಪಾಯಿಪಾಠ ಮಾಡಲಾರ. ಗಾಯಕನಿಗೆ "ಪರಂಪರೆಯೇ ಜೀವಾಳ ಎನ್ನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಭಾಷಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಕೂಡ ಅವನು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ."[56] ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಗಾಯಕರು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದೊಳಗಿನಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರ ಜ್ಞಾನವು ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದೇ ಸದಾ ಚಲನಶೀಲವಾದ ಜಂಗಮ ರೂಪವನ್ನು ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಬದಲಾಣೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "ಮಂತ್ರದ ರೀತಿಯ ವೇಗ ಗದ್ಯ ಹಾಗೂ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಎಳೆದು ಗಮಕದಂತೆ ಹಾಡಬಲ್ಲ ಪದ್ಯ ಈ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶೇಷ"[57] ಅಂತೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಗಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಮಧ್ಯಕರ್ನಾಟಕದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ತುಮಕೂರು ಮತ್ತು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಆಡುನುಡಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

"ಜುಂಜಪ್ಪ ಹಾಗೂ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪದ್ಯ ಮತ್ತು ಗದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ರಚನೆಗಳಾದರೆ; ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ ಪದ್ಯ ಸ್ವರೂಪದ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ."[58] ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಚೀನಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರದ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಶೈಲಿಯು ಛಂದಸ್ಸಿನ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ತೀರ ಸಹಜವಾಗಿ 'ಹಾಡು' ಮತ್ತು 'ಮಾತಿ'ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಜನಪದವಾಗಿರಲಿ ಶಿಷ್ಟವಾಗಿರಲಿ ಸಂವಹನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಬರಹದ ಭಾಷೆಯ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬರಹ ಭಾಷೆಗೆ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಂದುಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕವು ಸಹಜತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರಳಿ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಮೌಖಿಕದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಭಾಷೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವೂ ಸ್ಥಳೀಯವೂ ಆಗಿದ್ದು ದಿನನಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ರವಾನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ "ನಾವು ಇದುವರೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಕ್ರಮವೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆಯದು. ಕಾರಣ ಈ ಶಿಷ್ಟ, ಜಾನಪದ, ಶಿಷ್ಟ–ಜನಪ್ರಿಯ ಎಂಬ ಕೃತಕ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ನಂಬಿ ಆ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಈ ತನಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದಿಪುರಾಣದ ಜತೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇಡದಿದ್ದರೆ, ಜನ್ನನ ಕಾವ್ಯದ ಜತೆಗೆ ಜಾನಪದ ಕಥನಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಇಡದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬರೀ ಫೋಕ್‌ಲೋರ್ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾತಲ್ಲ. ನಾವು ಈ ತನಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳೇ ಕೃತಕ. ಅಂದರೆ ಶಿಷ್ಟವೂ ಕೃತಕ ಎಂಬ ಅರಿವು ಬರಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ."[59] ಜನಪದರ ತಾತ್ವಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನೆಲಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇರುವ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಎನ್ನುವುದು ಉಳಿಯುವಂತದ್ದು. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜನಪದರ ಜೀವನನುಭವದಿಂದ ಒಡಮೂಡಿದವು ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕೇವಲ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕೊ? ಅಥವಾ ಜನಪದರ ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೀಮಾಂಸೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೊ? ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಪು–8
2. ಅದೇ, ಪು–166
3. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರಿಟ್ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಪು–50
4. ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ್(ಸಂ), ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳು, ಪು–14
5. ಅದೇ, ಪು–30
6. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ, ಪುಟ– 24
7. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ, ಪುಟ– 93
8. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ, ಪುಟ– 73
9. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು,ಪು–65
10. ರಹಮತ್ ತರಿಕೆರೆ, (ಸಂ) ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಪುಟ 7, ಸಂಚಿಕೆ 3, ಪುಟ– 42
11. ರಹಮತ್ ತರಿಕರೆ, ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಪು– 52
12. ಭಟ್ ಜಿ.ಎಸ್. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪು–87
13. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಜಾನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳು, ಪು– 187
14. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರಿಟ್ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಪು–76
15. ಎಸ್.ಎಂ.ಮುತ್ತಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು–113
16. ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಹೊಸ ಮಡಿಯ ಮೇಲೆ ಚದುರಂಗ, ಪು–263
17. ಅದೇ, ಪುಟ–267
18. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ದೇಶಿವಾದ, ಪು–3
19. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು–65
20. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಅಮೂರ್ತತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಪು–184
21. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ಮೌಖಿಕ ಕಥನ, ಪು–88
22. ಅದೇ, ಪು–63
23. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು, ಪು–223
24. ಹಿ.ಚಿ.ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರಿಟ್ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಪು–12
25. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ದೇಸಿ ದೃಷ್ಟಿ, ಪು–94
26. ರಹಮತ್ ತರೀಕರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರ, ಪು–137
27. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜಾನಪದ, ಪು–1
28. ವಿಜಯ ಕುಮಾರ್ ಬೋರಟ್ಟಿ, ಹಿರಿಯರ ಹಿರಿತನ ಹಿಂದೇನಾಯಿತು, ಪು–101
29. ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ್(ಸಂ), ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳು, ಪು–vii
30. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ಮೌಖಿಕ ಕಥನ, ಪು.45
31. ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಹೊಸ ಮಡಿಯ ಮೇಲೆ ಚದುರಂಗ, ಪು–37

32. ಎಸ್.ಎಂ.ಮುತ್ತಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು–214
33. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಇಂದ್ವಾಡಿ (ಸಂ), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು–201
34. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಪು–9
35. ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ್(ಸಂ), ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳು, ಪು–2
36. ಸುರೇಶ ನಾಗಲಮಡಿಕೆ, ಜನಪದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕ ಕನಕಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು–23
37. ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ್(ಸಂ), ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳು, ಪು–5
38. ಅದೇ, ಪು –8
39. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು–230
40. ಅದೇ, ಪು–229
41. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಪು–7
42. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು–231
43. ಹನುಮಂತಪ್ಪ ಡಿ.ಎನ್, ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು–58
44. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ಕಂಬಾರರ ಚಕೋರಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪು–33
45. ಎ.ಎಸ್.ಪ್ರಭಾಕರ್(ಸಂ), ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳು, ಪು–26
46. ಚಲುವರಾಜ(ಸಂ), ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು–4
47. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಪು–233
48. ಅದೇ, ಪು–234
49. ಅದೇ, ಪು–50
50. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು, ಪು–199
51. ಚಲುವರಾಜ(ಸಂ), ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು–4
52. ನಿತ್ಯಾನಂದ ಶೆಟ್ಟಿ(ಸಂ), ರಾಷ್ಟ್ರನಿರ್ವಚನ: ಕುವೆಂಪು ವಾಙ್ಮಯ, ಪು–57
53. ರಾಮಣ್ಣ ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ(ಸಂ), ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಲಾವಣಿಗಳು, ಪುಟ–25
54. ಅದೇ, ಪುಟ–28
55. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟಿ(ಸಂ), ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕಾವ್ಯ, ಪು–05
56. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು, ಪು–182
57. ಚಲುವರಾಜ(ಸಂ), ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು–54
58. ಎಸ್.ಎಂ.ಮುತ್ತಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು–234
59. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ, ಪು–9

ಅಧ್ಯಾಯ 7:

ಸಮಾರೋಪ

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಬಹು ದಶಕಗಳ, ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜನಪದರು ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು, ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದವುಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಂದು ಮೂಗು ಮುರಿಯುವ 'ಆಧುನಿಕ' ಮನಸ್ಸುಗಳು, ತಾವೇ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದು' ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಮತ್ತು ನಿಕೃಷ್ಟತೆಗಳೂ ಸೇರಿಹೋಗಿವೆ ಅನ್ನಿಸುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ.

"ಭಾರತದಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು, ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುವ ಅಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತೀರಾ ಭೌತಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆಳೆದು ಕೊಂಡಂತೆಲ್ಲಾ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ತೊಡಕಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುವ ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ (ವಿರಚನೆ ಪುಟ–56)ಅವರ ಮಾತು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೂ ಅಷ್ಟಾಗಿಯೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣ ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ಎಲ್ಲಾರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಕಲರವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದೆ; ಮಾಡುತ್ತಲೂ ಇದೆ. ಹಾಗಂತ ಸುಮ್ಮನಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇದು ಹೊಸ ತಿರುವು ನೀಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಸ್ತಾರದ ಕಡೆ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಹರಿಸುವಂತಿದೆ.

ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಬರಹಗಳ ಪೂರ್ವಾಪರಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವಂತ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದರೂ ಅವುಗಳ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ

ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಜಾತಿಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ವೈಷಮ್ಯಗಳು ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದು ಅವುಗಳತ್ತ ಒಲವು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಪ್ರಬಂಧವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ, ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆಯಾಯ ಅಧ್ಯಾಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಫಲಿತಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತಹ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಲಾಗಿದೆ.

7.1 ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳು

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

1. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಬಾಲ್ಯದ ನೆನಪುಗಳು ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಶೋಧನೆಯು ಗುರುತಿಸಿದೆ.
2. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಆರಂಭಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಅಮಾನ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಇವರ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಗ್ರಹದ ಕೊರತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದವು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಗುರುತಿಸಿದೆ.
3. ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಯಾಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪಾಲನ್ನು ಕೇಳಲು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಗುರುತಿಸಿದೆ.
4. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನವು ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಯ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

5. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಚರಣೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಸೃಜನ-ಸೃಜನೇತರ ಎಂಬ ಭೇದಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ ಜನತೆಯ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಲಯಗಳನ್ನು ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಭಾಗವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಗುರುತಿಸಿದೆ.
6. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನತೆಯ ಪರಂಪರೆಗಳೊಡನೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಜನಪದರ ಕಾವ್ಯಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ, ಕಥೆ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಚರಿತ್ರೆ ಮುಂತಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೃತಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ.
7. ಕನ್ನಡ ಕವಿ ಚರಿತಾಕಾರರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೂ ಜನಪದರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ; ಹೇರಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಆಳದಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಸಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಗುರುತಿಸಿದೆ.
8. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಾಗ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕೇವಲ ಆ ಕೃತಿಯ ಆಶಯ-ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ಆ ಕೃತಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವ ರಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಿಷ್ಟ-ಜಾನಪದ, ಲಿಖಿತ-ಮೌಖಿಕ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ-ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಎಂಬ ಸರಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಶೋಧನೆಯು ಗುರುತಿಸಿದೆ.
9. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳು ದೇಶಿಯ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಮಾನವೀಯ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ ಕನ್ನಡ ದೇಶಿಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಪ್ರವಹಿಸಿ ಸಮನ್ವಯಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನವು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ.
10. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ, ಪರ್ಯಾಯ ಜ್ಞಾನ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರೂಪಿಸಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಗುರುತಿಸಿದೆ.

11. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯವು ವಿಷಯಾಧಾರಿತ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆಯೇ ವಿನಹ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕರು, ಗಾಯಕರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಗುರುತಿಸಿವೆ.

12. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮುನ್ನುಡಿ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳು ಕಾವ್ಯಗಳ ಕಥಾಸಾರಾಂಶವನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಮಾಲೆಯಂತಹ ಮುನ್ನುಡಿಗಳು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಚರ್ಚೆ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವುದನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ.

13. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಭಿನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು, ಹೋರಾಟಗಾರರು, ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹಗಾರರು, ದೇಶಿ ಚಿಂತಕರು ಮೊದಲಾದವರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮವೇ ವಿನೂತನವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ, ಸಮುದಾಯ, ಚರಿತ್ರೆ, ದೇಶೀಯತೆ, ಜಾಗತೀಕರಣ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಕವಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ತಿರುವು ನೀಡಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ.

14. ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು, ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ವಿವಿಧ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜಾನಪದವನ್ನು ತೌಲನೀಕರಿಸುತ್ತಾ, ಹಳಮೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ, ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ, ಒಂದೇ ಗುಣ-ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದರು ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ.

15. ಬ್ರಿಟಿಷರಿಂದ ಬಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯು ಭಾರತದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಈ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗಳು ಒಡೆಯುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು ತಲ್ಲಣವಾಗಿದೆ. ಆ

ತಲ್ಲಣದ ವಿಸ್ತರಣೆಯಾಗಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮುಂದೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಆತಂಕಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಿವೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಈ ಆತಂಕಗಳೇ ಹುಸಿ ಆತಂಕಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಆಧುನಿಕತೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು, ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೂ ಆಗಿದೆ.

16. ಯಾವತ್ತು ಕೂಡ ಮಹಿಳೆಯ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಅವಳ ಮಾನವನ್ನು ವೈಭವಿಕರಿಸುವುದು, ಅವಳ ಸಹನೆಯನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕರಿಸುವುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವು ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಪರೋಕ್ಷ ವಿಧಾನಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಕೂಡ ಮಾಡಿವೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಲಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿವೆ.

17. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅವು ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಗಳ ಒಳಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು, ಅವು ದೇಶ ನಿರ್ಮಾಣದ, ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕೂಡ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

18. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಬದುಕು, ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅನನ್ಯ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಚಹರೆಗಳು ಆಯಾ ಸೀಮೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಎಷ್ಟೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದರೂ ಅವು ದ್ವೀಪಗಳಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮ, ಜಿಲ್ಲೆ, ರಾಜ್ಯ, ದೇಶ ಇವುಗಳು ಮತ್ತೊಂದರೊಡನೆ ತಮ್ಮ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಗಡಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಕೊಳುಕೊಡುಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ವಿಶಿಷ್ಟ

ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದೆ ಹೊರತು, ಅದನ್ನು ಇಡೀ ಭೌಗೋಳಿಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

7.2 ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು :

'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ: ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳ' ಕುರಿತ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಿಂದ ಮುಂದಿನ ಸಂಶೋಧನಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತಹ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೂಡಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಸಲಹೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಮೊಂಡುವಾದವೆನಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲು ಸೂಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನಾ ಲೇಖನಗಳು, ಪ್ರಬಂಧಗಳು ನೀಡಿರುವ ನೋಟಗಳಿಗಿಂತ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿ ಅಧ್ಯಯನವು ಇನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಾತ್ವಿಕ ತಿರುವು ನೀಡಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿದೆ.

1. ಒಂದು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಕಲಾವಿದನಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಏನು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗ ಸಂವೇದನೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ದೇಸಿನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.
2. ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಜನಪದರು, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಸನಾತನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಬದಲಾಗಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಅಂದಂದಿನ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿನ ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟದ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳ

ಮನೋಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯತೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಇವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡರೆ ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಅವುಗಳಿಂದ ಯಾರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳ ಮುಖೇನ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

3. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಆಧುನಿಕ, ಮಾನವೀಯ, ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹಲವು ದಶಕಗಳಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಸಂಶೋಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾದರಿಗಳು, ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು, ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಯಾವ್ಯಾವ ಕವಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಹೀಗಾದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನಾ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಕುರಿತ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಾಗಬೇಕಿದೆ.

4. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ದಲಿತ ಪರಂಪರೆ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ.

5. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸದರೆ, ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಅಲಕ್ಷಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜನಪದರ ಪರಿಸರವನ್ನೇ ಅಲಕ್ಷಿತಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡಿವೆ. ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡರೆ ಆ 'ಪರಿಸರ'ಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ನ್ಯಾಯ ಒದಗಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಲ್ಲಿಯೇ ಮೂಡಿದೆ. 'ರಾಜಕೀಯ' ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು 'ಸಂವೇದನೆ'ಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವ ಬಗೆಯಾದರೂ ಹೇಗೆ? ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ಕಾಲ'ದ್ದೆ ಅಲ್ಲದ ; ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸೀಮಿತಗೊಳ್ಳದ ಕಾವ್ಯಗಳ 'ಧ್ವನಿ'ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನಾದರೂ 'ವ್ಯವಸ್ಥಿ'ತವಾಗಿ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

6. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸುಧೀರ್ಘ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿರುವ ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಹಲವಾರು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿರುವ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾಲಿಕೆಗಳನ್ನು, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿಭಾಗ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು, ಪ್ರಕಟಣೆಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆ ಸಂಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿ ಧೋರಣೆಗಳು, ಅಧ್ಯಯನದ ವೈಧಾನಿಕತೆಗಳು, ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಭಾಗ, ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ನಾಡಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಭಾಷೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಿದೆ.

7. ಹಲವು ಕುಲ, ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ಕಥೆ, ಹಾಡು, ಹೇಳಿಕೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ಸ್ಥಳಪುರಾಣ, ಶಿಷ್ಟಗ್ರಂಥ ಜಾನಪದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಆಯಾ ಕುಲಗಳು ಒಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನನ್ನು ಯಾವಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆಯಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಕುಲಮೂಲಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವೆನ್ನುವ, ಇದೇ ಅಂತಿಮವೆನ್ನುವ ಯಾವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಬರಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಬೇಕಾದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು, ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಾಗಿ ಯಾವುದೇ 'ಪಂಥ' ಅಥವಾ 'ಮಾರ್ಗ'ದ ತತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗದೆ, ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಪದ ಸಮುದಾಯ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಕ್ರಿಯೆ-ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವರೀತಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವುದೇ ಪಂಥಗಳ, ಧರ್ಮಗಳ, ಜಾತಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಜೋತು ಬೀಳದೆ, ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಹಾಗೂ ಬದುಕನ್ನು ಸೌಹಾರ್ದಗೊಳಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ(ಸಂ), ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2005
2. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಜಾನಪದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿ.ವಿ ಗೋಟಗೊಡಿ. 2014
3. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಜಾನಪದ ವೀಕ್ಷಣೆ, ಪ್ರಜ್ವಲ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು. 1987
4. ಅನುಸೂಯ ಕಾಂಬಳೆ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು, 1999, ವೈಚಾರಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರ ಕಾಶನ, ರಾಯಭಾಗ, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆ.
5. ಅಮೃತ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ತುಳುವ ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ನೋಟಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. 2007
6. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ (ಸಂ), ದಲಿತಯುಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚೇತನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಅಂಜನಾದ್ರಿ, ಮೈಸೂರು. 1999
7. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಪುರಾಣ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ದೇಶಿವಾದ, ಕ.ಸಾ.ಪ. ಬೆಂಗಳೂರು. 1999
8. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಜಾನಪದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ದೇಶಿವಾದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1998
9. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಮೈಸೂರು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು. 2000
10. ಅರುಣ್‌ಜೋಳದ ಕೂಡ್ಲಿಗಿ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು–2012, ಪ್ರಕಾಶಕರು– ರೂಪ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
11. ಇಸ್ಮಾಯಿಲ್ ಜಬೀರ್ ಬಾವಾಜಿ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ, ಮಾತಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಮೈಸೂರು. 2010
12. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ, ಕೊಮಾರ ರಾಮಯ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. 2001
13. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಪದ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ. 1978
14. ಕಾಪಸೆ ರೇವಪ್ಪ, (ಸಂ), ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ, ರಾಮಚಂದ್ರ ವಿನೀತ ಧಾರವಾಡ. 1948
15. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ (ಸಂ), ಜನಪದಕಾವ್ಯ, ವಾಣಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು. 2009
16. ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ, ಜಾನಪದ ವಿಹಾರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಮಂಡ್ಯ. 2010
17. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (ಸಂ), ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು. 1981
18. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ (ಸಂ), ಜನಪದ ವೀರಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. 1987
19. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ ಕೆ.ಆರ್, ಹಾಡುತುಂಬ್ಯಾವೆ ನಿಮ್ಮ ಮಡಲಿಗೆ, ಜನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ, ರಾಜಾಜಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2006

20. ಕುರುವ ಬಸವರಾಜ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು. 2011
21. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ, ಸೊಲಿಗರು ಹಾಡಿದ ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ ಹಂಪಿ. 2005
22. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ ಕೆ, (ಸಂ),ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. 1997
23. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ ಕೆ. (ಸಂ), ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಪ್ರಕಾಶಕರು–ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.,ಹಂಪಿ. 1997
24. ಕೇಶವಭಟ್ಟ ವಿದ್ವಾನ್ ಟಿ, ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು. 1996
25. ಗದ್ದಗಿಮಠ ಬಿ.ಎಸ್, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ. 1963
26. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರಕವಿ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರ, ಉಡುಪಿ. 1999
27. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ. 1971
28. ಚಲುವರಾಜು (ಸಂ), ಜುಂಜಪ್ಪ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. 1997
29. ಚಂದ್ರಪೂಜಾರಿ ಎಂ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ, ಪಲ್ಲವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಚನ್ನಪಟ್ಟಣ, ಹೊಸಪೇಟೆ. 2014
30. ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ್ ನಂ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ ವಿ. ಮೈಸೂರು. 1982
31. ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ್.ನಂ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ, ಕ.ಸಾ.ಪ ಬೆಂಗಳೂರು. 1999
32. ದೇಜಗೌ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2001
33. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ್ ಹಕಾರಿ, ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಕ.ಸಾ.ಪ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1985
34. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ್, (ಸಂ), ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ ಹಂಪಿ. 2011
35. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್, ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರಡು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು. 2008
36. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್, ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆ ಮೇಳ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು. 1987
37. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು. 2006
38. ನಾಗೇಶ್ ಹೆಚ್.ವಿ. (ಸಂ), ಕಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಹಂಪಿ .1998
39. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್ (ಸಂ), ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು, ಕಸಾಪ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1972

40. ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ, (ಸಂ), ಗಂಡಸರ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, 1978
41. ನೇಗಿನಹಾಳ, ಎಂ.ಬಿ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ-ಖಂಡೋಬಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
42. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ(ಸಂ), ಜಾನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಸಾಗರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1968
43. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಗೀತಮೇಳಗಳು, ಸಾಗರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2012
44. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳು, ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1979
45. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ, ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಹಕಾರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1979
46. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ, 2003.
47. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕೂಡುಕಟ್ಟು, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ. 1997
48. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ, 1990.
49. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಬಹುರೂಪಿ, ಯಾಜಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ. 2013
50. ಪ್ರಭಾಕರ ಎ.ಎಸ್ (ಸಂ), ಆದಿವಾಸಿ ಆಖ್ಯಾನ, ಸಿದ್ದಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ. 2006
51. ಪ್ರಭಾಕರ ಎ.ಎಸ್, ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. 2000
52. ಪ್ರಭಾಕರ ಎ.ಎಸ್, ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಕಥನಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. 2006
53. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ (ಪ್ರ.ಸಂ.) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1993
54. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ನಕ್ಷೆ ನಕ್ಷತ್ರ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2010
55. ಬಸವರಾಜ್ ನೆಲ್ಲಿಸರ, ಜಾನಪದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಶ್ರೀಚಕ್ರ ಎಂಟರಪ್ರೆಸಸ್, ಮೈಸೂರು. 1996
56. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ (ಸಂ), ಡಾ.ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿರವರ ಆಯ್ದ ಲೇಖನಗಳು, ಸ್ನೇಹಾ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು. 2008
57. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ (ಸಂ), ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು. 2002
58. ಬಸವರಾಜ ಸಬರದ (ಸಂ), ಬಂಡಾಯ ಜಾನಪದ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2006
59. ಬಾನಂದೂರ ಕೆಂಪಯ್ಯ (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಜನಪದ ಸಂಗೀತ, ಕಣ್ವ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2008

60. ಬಿರಾದಾರ ಬಿ.ಬಿ, ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಹಂತಿ, ರೈಟ್‌ವೆಲ್ ಇಂಟರನ್ಯಾಷನಲ್, ಬೆಂಗಳೂರು. 2009
61. ಬಿರಾದಾರ ಮ.ಗು (ಸಂ), ಹೊಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2000
62. ಬೈರೇಗೌಡ ಎಂ (ಸಂ), ಜಾನಪದ ವೈವಿಧ್ಯ, ಶಕ್ತಿ ಮುದ್ರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1999
63. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ, ಕಾಡು ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ. 1995
64. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ (ಸಂ), ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. 1999
65. ಮನೋಹರ ಚಂದ್ರಪ್ರಸಾದ್ ಡಿ, ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಂತೋನಿಗ್ರಾಂಶ್ಚಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ರಚನಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2002
66. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಶಿ.ಲಠ್ಠೆ, ಜಾನಪದ ಸಂಪದ, ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀ ಶರಣಬಸವಪ್ಪ ಅಪ್ಪ, ಅಧ್ಯಕ್ಷರು, ಅಭಿನಂದನಾ ಸಮಿತಿ, ಗುಲಬುರ್ಗಾ. 1982
67. ಮಹದೇವ ಶಂಕನಪುರ, ಮಲೆಯ ಮಾದಯ್ಯನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2011
68. ಮಹದೇವ ಸಿ, ಮೈಲಾರ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2012
69. ಮೀರಾಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ, ಗೊಲ್ಲಕಡಗ, ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1999
70. ಮುತ್ತಯ್ಯ ಎಸ್.ಎಂ, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು. 2008
71. ಮೂರ್ತಿ ಸಿ.ಎಸ್ (ಸಂ), ಉತ್ತರದೇವಿ, ಜನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ ರಾಜಾಜಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1993
72. ಮೈತ್ರಿ ಕೆ.ಎಮ್ (ಸಂ), ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, , ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2000
73. ಮೈತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ, ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 1997
74. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ಅವ್ಯಕ್ತ ಚರಿತ್ರೆ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. , 2009
75. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ಮೌಖಿಕ ಕಥನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2006
76. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ, ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ ಹಂಪಿ. 1999
77. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಮೌಖಿಕಕಥನ, ಎಚ್‌ವಿಎಸ್ ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಬ್ಯೂಟರ್ಸ್, ಮಾಗಡಿರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2008
78. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. 2001

79. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಪುಟ-3, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2003
80. ರಮೇಶ.ಸ.ಚಿ(ಸಂ), ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಕೋಶ ಸಂಪುಟ-01, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. 2011
81. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2008
82. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2002
83. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಭಿನವ ಬೆಂಗಳೂರು. 1993
84. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೊಹರಂ, ಕನ್ನಡ, ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2014
85. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ (ಸಂ), ಪಿರಿಯಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ, ಅನ್ನಪೂರ್ಣ, ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ ಹೌಸ, ಮಾಗಡಿರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2010
86. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ (ಸಂ), ಮಲೆಯಮಾದೇಶ್ವರ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2006
87. ರಾಜಶೇಖರ.ಪಿ.ಕೆ.(ಸಂ), ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ, ಹೊನ್ನಾರು ಜನಪದ ಗಾಯಕರು, ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು. 1990
88. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
89. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ, ಲೌಕಿಕ-ಅಲೌಕಿಕ, ಆನಂದಕಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ 2001
90. ರಾಜೇಗೌಡ ಹೊಸಳ್ಳಿ, ಜಾನಪದ ಸಂಕಥನ, ಸ್ವಾತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1999
91. ರಾಜೇಗೌಡ ಹೊಸಳ್ಳಿ, ತಾಳ ಬಂದೋ-ತಂಬೂರಿ ಬಂದೋ, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2001
92. ರಾಜೇಂದ್ರ ಯರನಾಳಿ(ಸಂ), ಶೀಗಿ ಹಾಡುಗಳು, ಶ್ರೀ ಸಿದ್ದಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ-ವಿರಕ್ತಮಠ ಕುಶನೂರ, ಔರಾದ (ತಾ), ಬೀದರ (ಜಿ). 1994
93. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಹಿ.ಶಿ, ಜಾನಪದ ತಡಕಾಟ, ಪೃಥ್ವಿ, ಉದ್ಯಮ ಕೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತಿ ಪುರಂ, ಮೈಸೂರು.
94. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ.ಹಿ.ಶಿ, ಜಾನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1998
95. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ.ಹಿ.ಶಿ, ಜಾನಪದ ಪ್ರಕೃತಿ, ಜ್ಞಾನೋದಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2001
96. ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ ಹಿ.ಶಿ, ತನ್ನತಾವು, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2003
97. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್, ಹೊಸಮಡಿಯ ಮೇಲೆ ಚದುರಂಗ, 2007, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಗಾಂಧಿ ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು.
98. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್, ಆಖ್ಯಾನ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು. 2011

99. ರುಕ್ಮಿಣಿ ಎಂ.ಕೆ, ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು. 2008
100. ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಎಚ್.ಜೆ.(ಸಂ), ಜಾನಪದ ಕೈಪಿಡಿ, ಕನ್ನಡ ಪ್ರಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧೀಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1997
101. ಲಠ್ಠೆ ಎಂ.ಎಸ್.(ಸಂ), ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಮಲ್ಲಸರ್ಜ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಳಗಾಂವ. 1975
102. ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೆಲಗಾವಿ, ಸ್ಥಳೀಯ ಚರಿತ್ರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಹಂಪಿ. 2003
103. ವಸಂತಮಾಲಾ ಅರಗಂಜಿ, ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ, ರೈಟ್‌ವೆಲ್‌ಇಂಟರ್ ನ್ಯಾಷನಲ್, ಬೆಂಗಳೂರು. 2009
104. ವಿಜಯಕುಮಾರ ಎಂ. ಬೋರಟ್ಟಿ, ಹಿರಿಯರ ಹಿರಿತನ ಮುಂದೇನಾಯಿತು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ ಹಂಪಿ. 2011
105. ವಿರುಪಾಕ್ಷಿ ಪೂಜಾರಹಳ್ಳಿ (ಸಂ), ತರೀಕೆರೆ ಪಾಳೆಯಗಾರ ಸರ್ಜಪ್ಪನಾಯಕನ ಕಥನಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ ಹಂಪಿ. 2006
106. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ದೇಸಿದೃಷ್ಟಿ, ಕವಿಮಾರ್ಗ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲಬುರ್ಗಿ. 2001
107. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು, ಕವಿಮಾರ್ಗ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲಬುರ್ಗಿ. 2004
108. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಮೂಡಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲಬುರ್ಗಿ. 1982
109. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ (ಸಂ), ಜನಪದ ಹಾಲುಮತ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2000
110. ವೀರೇಂದ್ರ ಸಿಂಪಿ (ಸಂ), ಸಮಗ್ರ ಜನಪದ ಸಂಪುಟ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2007
111. ವಿವೇಕ ರೈ, ಬಿ.ಎ, ತುಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು. 1985
112. ವಿಶ್ವನಾಥ ಬದಿಕಾನ, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. 1996
113. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಓದು ಪಠ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. 2012
114. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಮಲೆಯ ಮಾದಪ್ಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮೂಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. 2008
115. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಸಿರಿ ಜನಪದಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮೂಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. 2010
116. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ(ಸಂ), ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಕಾವ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮೂಖಿ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. 2004
117. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆ, ಕನ್ನಡ, ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. 1999

118. ವೆಂಕಟೇಶ ಮೂರ್ತಿ ಎಚ್.ಎಸ್, ಕಥನಕವನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1990
119. ವೆಂಕಟೇಶ ಸಿ.ಡಿ, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಶ್ರೀ ಶಿರಿಡಿ ಸಾಯಿಬಾಬ ಎಂಟರ್ ಪ್ರೈಸಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು. 2010
120. ಶಾಂತ ಇಮ್ರಾಪುರ(ಸಂ), ಮಹಿಳೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚೇತನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ. 2001
121. ಶಿವನಂಜಯ್ಯ ಡಿ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡಾಯದ ನೆಲೆಗಳು, ಸಿರಾ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು. 2007
122. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ(ಸಂ), ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1993
123. ಶಿವಾನಂದ ಗುಬ್ಬಣ್ಣವರ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಪದ್ಯಸಾಹಿತ್ಯ, ಅಕ್ಷಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ. 2001
124. ಶಿವಾನಂದ ಗುಬ್ಬಣ್ಣವರ, ಲಾವಣಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಅಕ್ಷಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ. 1991
125. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ, ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು. 1999
126. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್.ಎಸ್, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2003
127. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ ಕಾ.ವೆಂ, ಕನ್ನಡಪರ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು. 2000
128. ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ, ಹರದೇಶಿ ನಾಗೇಶಿ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ. 2011
129. ಶಂಕರ.ಎಂ(ಸಂ), ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು. 2008
130. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ.ತೀ.ನಂ, ಜಾನಪದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1999
131. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ.ತೀ.ನಂ, ದ್ರಾವಿಡ ಜನಪದ, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ ಮೈಸೂರು. 1985
132. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ.ತೀ.ನಂ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1998
133. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ.ತೀ.ನಂ, ಜುಂಜಪ್ಪ (ಲೇಖನ) ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ–9, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ. 1982
134. ಸತ್ಯನಾಥ ಟಿ.ಎಸ್, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳು, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1988
135. ಸಾವಿತ್ರಿ ಎಸ್.ಎಮ್, ಕುಮಾರರಾಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನ, ಚಿತ್ರಶ್ರೀ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ. 2002

136. ಸ್ವಾಮಿ ಬಿ.ಎಸ್, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ನವೀನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1993
137. ಸೈದಾಪುರ ವೈ.ಎಫ್, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ವೀರಗೀತೆಗಳು, ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹಾಸನ. 2003
138. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ, ಪಿ.ಧೂಲಾ (ಸಂ), ಜೀವನ ಸಂಗೀತ, ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ ಚಡಚಣ. 1971
139. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್ (ಸಂ), ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ, ಜೋಗತಿ ಹಾಡು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ. 1977
140. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್ (ಸಂ), ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ ಭಾಗ–5 ದುಂದುಮೆಪದ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ, ಧಾರವಾಡ. 1975
141. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ, ಧಾರವಾಡ. 1980
142. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಕೆ.ಆರ್ (ಸಂ), ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2003
143. ಹನುಮಂತರಾಯ.ಜಿ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲ, ಹಂಪಿ. 2005
144. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ದಿಗ್ಸಂಗಿಕರ್ (ಸಂ), ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2009
145. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ದಿಗ್ಸಂಗಿಕರ್ (ಸಂ), ಲಾವಣಿ ಸವಾಲ್–ಜವಾಬ್ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ, ಹಂಪಿ. 2005
146. ಹಲಸಂಗಿ ಸಹೋದರರು (ಸಂ), ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್, ಬೆಂಗಳೂರು. 2012
147. ಹಳ್ಳಿಕೇರಿ ಎಫ್.ಟಿ, ಹಾಲುಮತ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.
148. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಎ. (ಸಂ), ತಂಬೂರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು. 1980
149. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಸ್, ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು. 2005
150. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಸ್, ಜನಪದ ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ. 2005
151. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಂ, ಜನಪದಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ವಿದ್ಯಾನಿಧಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2003
152. ಹೆಂಡಿ ಬಿ.ಬಿ (ಸಂ), ಆಯ್ದ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ. 1978

ಅನುಬಂಧಗಳು

ಅನುಬಂಧ–1 ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

ಲಾವಣಿಗಳು;–

1. ಕರ್ನಾಟಕಕವಿಚಂದ್ರ ಪಂಡಿತ ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅಮರಾರ್ಯ ಹಿರೇಮಠ ನಲವಡಿ, (ಲೇ) 1998, ಹೈದರಾಬಾದ ರಜಕರ ಲಾವಣಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ.
2. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ (ಸಂ), 1973, ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮೈಸೂರು.
3. ಕೆಂಕೆರೆ ಹನುಮಂತಗೌಡ, 2011, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಮತ್ತು ಮಹಾಸತಿಯರ ಲಾವಣಿಗಳು, ತುಮಕೂರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ತುಮಕೂರು.
4. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ (ಲೇ), 2011, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರು.
5. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. (ಸಂ), 1951, ಮಹಾಚುನಾವಣೆ, ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
6. ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ (ಸಂ) 1975, ಲಾವಣಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗೊಳ್ಳಿ ರಾಯಣ್ಣ, ಜಾನಪದ ಮಂಟಪ ರಾಯಭಾಗ.
8 ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ (ಸಂ), 1974, ಕವಿಬಾಳಗೋಪಾಳನ ಲಾವಣಿಗಳು, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.
9. ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ, (ಸಂ), 1981, ಸಾತು ಕ್ಯಾಮಣ್ಣನ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.
10. ಭಜಂತ್ರಿ ಬಿ.ಎಸ್. (ಲೇ), 2002, ಹುಲಕುಂದದ ಲಾವಣಿ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಚೈತನ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಪಂಚಗಾವ.
11. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ (ಸಂ), 2001, ಕಿರುಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.
12. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ. ಕೆ (ಲೇ) 1972, ಲಾವಣಿಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.
13. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1980, ಕಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತುರಾ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮೈಸೂರು.
14. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. 2012, ಸಮಗ್ರ ಲಾವಣಿಗಳು, ಸಾಗರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
15. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1978, ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
16. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1973, ಬೆಳಗಾವ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು
17. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್., (ಸಂ), 1974, ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಇತರ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
18. ವೀರೇಶ ಬಡಿಗೇರ (ಸಂ), 2000, ಹಳೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
19. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ (ಲೇ), ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
20. ಶಿವನಾಗಪ್ಪ ಎ.ಆರ್. 1998, ಶೃಂಗಾರ ಲಾವಣಿಗಳು, ಜ್ಯೋತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ.

21. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ (ಲೇ), 1977, ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಸಂಘ, ಧಾರವಾಡ.
22. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ದಿಗ್ಸಂಗಿಕರ (ಸಂ), 2005, ಲಾವಣಿ ಸವಾಲ್-ಜವಾಬ್ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
23. ಹಲಸಂಗಿ ರಾ.ಧ, ಹಲಸಂಗಿ. ಮ.ನಿ. (ಸಂ), 1988, ಹಲಸಂಗಿ ಲಾವಣಿಗಳು, ಸಿರಿ ಸಂಗಮ ಪ್ರಕಾಶನ ಚಡಚಣ.
24. ಹಿರಿಯಣ್ಣ. ಎ (ಸಂ) 1976, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ಸುತ್ತಿನ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ಮೈಸೂರು.
25. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್. (ಸಂ), 1973, ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ಮೈಸೂರು.

ಮಹಾಕಾವ್ಯ

1. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, 2000, ಮಲೆಯಮಾದೇಶ್ವರ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
2. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಲೇ), 1998, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ.
3. ಕರಾಕೃ (ಸಂ), 1965, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಮೈಸೂರು.
4. ಕುರವ ಬಸವರಾಜ (ಲೇ), 2011, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.
5. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ ಕೆ, 2005, ಸೋಲಿಗರು ಹಾಡಿದ ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
6. ಚಕ್ಕರೆ ಶಿವಶಂಕರ (ಸಂ), 1987, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು.
7. ಚಕ್ಕರೆ ಶಿವಶಂಕರ, 1987, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಲೇಖನಗಳು, ಕಲ್ಯಾಣಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
8. ಚೆಲುವರಾಜು (ಸಂ), 1997, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
9. ಚೌಡೇಗೌಡ ಬೀಡನಹಳ್ಳಿ (ಲೇ), 1975, ಶ್ರೀಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ವಚನ, ನವಿಲೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
10. ನಾಗೇಶ ಎಚ್.ಕೆ. (ಸಂ), 2000, ಶ್ರೀಮತಿ ಚೌಡಮ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಗಡಿಗರು ಹಾಡಿದ ಕಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
11. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು (ಲೇ), 2004, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
12. ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ.(ಸಂ), 1997, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
13. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ. 2012, ಶ್ರೀಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಸಾಗರ ಪ್ರಕಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು.
14. ಪುಟ್ಟಸ್ವಾಮಿ,(ಲೇ), 2003, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ, ಎಸ್.ಪಿ., ಮೋಹಿತ್ ಪ್ರಕಾಶ, ಮದ್ದೂರು.

15. ಪ್ರೇಮಕುಮಾರಿ ಎಸ್. (ಲೇ) 1979, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಶ್ರೀ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿ, ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆ.
16. ಮುತ್ತಯ್ಯ ಎಸ್.ಎಮ್. 2008, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.
17. ರಮೇಶ ಸ.ಚಿ. 2010, ಮರಾಡಿ ಶೇಥ್, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
18. ರಾಗೌ (ಲೇ), 2005, ಜನಪದ ಮಹಾಭಾರತ ಸಮಾಲೋಚನೆ, ಸಂವಹನ ಮೈಸೂರು.
19. ರಾಗೌ, ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ, ಬಸವಯ್ಯ ಎಸ್ (ಸಂ), ಜನಪದ ರಾಮಾಯಣ, ಮೈಸೂರು.
20. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ. (ಸಂ), 1974, ಮಲೆಯಮಾದೇಶ್ವರ, ಸಂಯುಕ್ತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
21. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ. 1974, ಮುದ್ದುಮಾದೇವನ ನೆನದೇವು, ಸಂಯುಕ್ತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
22. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ., (ಲೇ), 1991, ಆಲಂಬಾಡಿಯ ಘನ ಶರಣ, ಗೆಳೆಯರ ಬಳಗ, (ರಿ) ತರಿಕೇರೆ.
23. ರಾಮಯ್ಯ ಬಿ. (ಸಂ), 1978, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಹೊನ್ನಾರು ಜನಪದ ಗಾಯಕರು.
24. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. (ಲೇ), 1996, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ ಪುತ್ತೂರು.
25. ಸ್ವಾಮಿ ಬಿ.ಎಸ್. 1993, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ನವೀನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
26. ಸ್ವಾಮಿ ಬಿ.ಎಸ್. 1995, ಮಲೆಯಮಾದೇಶ್ವರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
27. ಸ್ವಾಮಿ ಬಿ.ಎಸ್., 2001, ಮಲೆಯಮಾದೇಶ್ವರ, ದಾಮಿನಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೆಂಗಳೂರು.
28. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಸಂ), 1994, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ ಭಾಗ–13, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
29. ಹನುಮಂತರಾಯ ಜಿ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ, 2005, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ.

ಕಥನ ಕಾವ್ಯ/ಖಂಡ ಕಾವ್ಯ

1. ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ (ಸಂ), 1980, ಸುಬ್ಬಕ್ಕ ಹಾಡಿದ ನಂಜುಂಡೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ದಿನಕರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
2. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (ಸಂ), 1981, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
3. ಗುರುಪ್ರಸಾದ ಸಿ.ಟಿ (ಸಂ) ಕೆರೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯ. 1999, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ ಹಂಪಿ.
4. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ (ಸಂ), 1982 ಇಜಿಯಣ್ಣನ ಹಾಡು, ಯುವಕ ಸಂಘ (ರಿ) ರಾಮನಗರ, ಹಗರಿಬೊಮ್ಮನಹಳ್ಳಿ.
5. ಮಾನಂಜು ತಲಕಾಡು (ಸಂ), 2004, ಮಲ್ಲಿಗೆ ಮಹಾದೇವಮ್ಮ ಮತ್ತು ಇತರ ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಈಶ್ವರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.

6. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ. 1975, ಮಾಗಡಿ ಕೆಂಪೇಗೌಡ, ಶ್ರೀ ಕಲ್ಲೇಶ್ವರ ಯುವಕ ಸಂಘ, ಗುಡ್ಡೇನಹಳ್ಳಿ.
7. ವಡ್ಡಗೆರೆ ನಾಗರಾಜಯ್ಯ (ಸಂ), 2000, ಆಸಾದಿ, ಪಂಚಮ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಿರಾ.

ಅನುಬಂಧ–2

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

ಕನ್ನಡ/ಕರ್ನಾಟಕ

1. ಗದ್ದಗಿಮಠ ಬಿ.ಎಸ್. (ಲೇ), 1969, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
2. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ (ಲೇ), 2011, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.
3. ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ ನಂ. (ಲೇ), 1982, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
4. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ, 1982, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ನಿರೂಪಣೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
5. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ (ಸಂ/ಪ್ರ) ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ ಸಂಪುಟ–1 ಮತ್ತು 2, ಬೆಂಗಳೂರು.
6. ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ, 1979, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜೀವನ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.
7. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ. 2014, ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೊಹರಂ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
8. ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ. (ಸಂ), ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು.
9. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ, ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,
10. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ (ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿದ್ಯಾವರ್ಧಕ ಸಂಘ, ಧಾರವಾಡ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ

1. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ (ಲೇ), 1983, ಆಣೀಪೀಣೀ, ಶೈಲ ಪ್ರಕಾಶನ ಮುದ್ದೇಬಿಹಾಳ.
2. ಇಂದಿರಾ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, 2004, ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಐಸಿರಿ, ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು.
3. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ. (ಸಂ), 1960, ಅವರ ನೆನೆದೇವು, ಶ್ರೀಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ನಾಗಮಂಗಲ.

4. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ (ಲೇ), 1979, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳು, ಸಾಗರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
5. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ. (ಲೇ), ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೆಂಗಸರ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ ಗಾಂಧಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು.
6. ಶಿಕಾರಿಪುರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ (ಸಂ), 2007, ಮಲೆನಾಡು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗೀತಗುಚ್ಛ, ಉಡುಪಿ.
7. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಕೆ.ವಿ. (ಲೇ), 1958, ಅವರು ನೀಡಿದ ದೀಪ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ.

ಕರಾವಳಿ

1. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ (ಲೇ), 1999, ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ನೆಲೆಗಳು, ಸಿರಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ.
2. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್. (ಲೇ), 1976, ಕರ್ನಾಟಕದ ಕರಾವಳಿಯ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ ಗಾಂಧಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ

1. ಅಶೋಕ ನರೋಡೆ (ಲೇ), 2004, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಗೀಗೀ ಮೇಳಗಳು, ಕ.ಸಾ.ಪ, ಬೆಂಗಳೂರು.
2. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ (ಲೇ), 1978, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.
3. ನಾವಲಗಿ ಸಿ.ಕೆ.(ಸಂ), 2006, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಜನೆ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.
4. ಲಠ್ಠೆ ಎಂ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1975, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಮಲ್ಲಸರ್ಜ ಪ್ರಕಾಶನ.
5. ಶಶಿಕಲಾ ಮೋಳೆ (ಸ),2009, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ ಬೆಂಗಳೂರು.
6. ಸೈದಾಪುರ ವೈ.ಎಫ್.(ಲೇ), 2003, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ವೀರಗೀತೆಗಳು, ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
7. ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ (ಲೇ), 1975, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ ಗಾಂಧಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

ಜಿಲ್ಲೆಗಳು

1. ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ (ಸಂ), 1976, ಬೀದರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
2. ಕೇಶವ ಟಿ.(ಲೇ), 1996, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕ.ಸಾ.ಪ. ಬೆಂಗಳೂರು.
3. ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ, 1970, ಕೈಲಿಯ ಕರೆದ ನೊರೆಹಾಲು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
4. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲಿಕಾರ (ಸಂ), 1979, ಗುಲಬುರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತ್ರಿಪದಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
5. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲಿಕಾರ (ಸಂ), 1981, ಗುಲಬುರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು, ಕ.ಸಾ.ಪ. ಬೆಂಗಳೂರು.
6. ನಾಯಕ ಎನ್.ಆರ್. (ಸಂ), 1971, ಜೇಂಗೊಡ, (ಹೊನ್ನಾವರ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ.)
7. ನಾಯಕ ಎನ್.ಆರ್.(ಲೇ), ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು.
8. ಪ್ರಕಾಶ ಖಾಡೆ, ಶಿವಾನಂದ ಪೂಜಾರಿ, ಗುರುರಾಜ ವಾಲಿ (ಸಂ), ಬಾಗಲಕೋಟಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳು, ಜಿಲ್ಲಾ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಬಾಗಲಕೋಟೆ.
9. ಬೋರಾಳ್‌ಕರ್ ಮ.ಮಾ. (ಸಂ), 2004, ಬೀದರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆಣೀಪೀಣೀ ಹಾಡುಗಳು, ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹುಮನಬಾದ, ಬೀದರ ಜಿಲ್ಲೆ.
10. ಯಶೋಧರ ಶಾಸ್ತ್ರಿ ಬಿ.(ಲೇ), 1999, ಗುಲಬುರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳು, ಜ್ಯೋತಿರ್ಮಯಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಲಬುರ್ಗಾ.
11. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1973, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
12. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1976, ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
13. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. 1986, ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
14. ರಾಮೇಶ್ವರ ಎ.ಕೆ. (ಸಂ), 1996, ಅಚ್ಚಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವು, ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಲಬುರ್ಗಾ.
15. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ (ಸಂ), 1979, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹವ್ಯಕ ಹಾಡುಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.

ಸಮುದಾಯ;–

1. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ (ಸಂ), 2000, ಗಿರಿಜನ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
2. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (ಸಂ), 1998, ಜನಪದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
3. ಜಗನ್ನಾಥ ಹೆಬ್ಬಾಳೆ, 1997, ಬುಲಾಯಿ ಹಾಡುಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
4. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ. 1974, ಹೆಳವರ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸದನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
5. ಭಟ್ ಎಲ್.ಜಿ. (ಸಂ), 1974, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಪಾಯಸ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
6. ರಾಮಚಂದ್ರಾಚಾರ ಡಿ.ಬಿ, 1998, ಕೊಡಗು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
7. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ (ಸಂ), 1998, ಹಾಲುಮತ ಪುರಾಣ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
8. ಹಿರಿಯಣ್ಣ ಎ. (ಸಂ) 1978, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
9. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್, (ಸಂ) 1977, ಗೊಂಡರ ಪದಗಳು, ಕ.ಸಾ.ಪ ಬೆಂಗಳೂರು
10. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್. (ಸಂ), 1979, ಮುಕರಿ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ಪದಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ. ಬೆಂಗಳೂರು.

ಅನುಬಂಧ–3

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

1. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಸಂ), 1985, ಲೌಕಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಚೌಡಿಕೆ ಪದಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
2. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಸಂ), 1978, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ,
3. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಸಂ), 1980, ತಂಬೂರಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
4. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ (ಸಂ), 1976, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ಸುತ್ತಿನ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
5. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ (ಸಂ), 1973, ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
6. ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ (ಸಂ), 1970, ಐದು ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.

7. ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ (ಸಂ), 1979, ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
8. ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ (ಸಂ), 1976, ಬೀದರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
9. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಆರ್.ಜಿ. (ಸಂ), 1972, ಅಪರಾಳ ತಮ್ಮಣ್ಣನ ಕೃತಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಪಾರಿಜಾತ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
10. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ (ಸಂ), 1987, ಜನಪದ ವೀರಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
11. ಕುಂಜಿಬೆಟ್ಟು ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಕೆದ್ಲಾಯ (ಸಂ), 1973, ಹಾಡಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ಕಬರು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
12. ಖಾಡೆ ಜಿ.ಬಿ, (ಸಂ), 1973, ಕಾಡು ಹೂವುಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
13. ಗೀತಾ ಬಿ.ಎಂ. (ಸಂ), 2011, ಗಿಳಿ ಹಾಡು ಮತ್ತು ಜೋಗಿ ಹಾಡು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
14. ಗುಂಡ್ಮಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ, 1970, ಕೈಲಿಯ ಕರೆದ ನೊರೆ ಹಾಲು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
15. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲಿಕಾರ (ಸಂ), 1979, ಗುಲಬುರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತ್ರಿಪದಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
16. ತಪಸ್ವಿಕುಮಾರ ನಂ. (ಲೇ), 1982, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
17. ನಟರಾಜ ಎಂ.ಬಿ. ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಎಸ್. (ಸಂ), 1977, ಹಾಡಾಕೆ ಬೈಗುಂಟೆ ಬೆಳಗುಂಟೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
18. ನಳನಿ ಎಂ.ಬಿ. (ಸಂ), 1982, ಕಾಡುಮಲ್ಲಿಗೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
19. ಭಟ್ಟ ಎಲ್.ಜಿ. (ಸಂ), 1974, ಹಾಲಕ್ಕಿ ಪಾಯಸ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
20. ಮೈಲಹಳ್ಳಿ ರೇವಣ್ಣ (ಸಂ), 1984, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಸುತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
21. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1973, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
22. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. (ಸಂ) 1974, ಕೆರೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಇತರ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
23. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. (ಸಂ) 1976, ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
24. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1978, ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
25. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್.(ಸಂ) 1980, ಕಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತುರಾ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
26. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1986, ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
27. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ. (ಸಂ), 1990, ಪಿರಿಯಪಟ್ಟಣದ ಕಾಳಗ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
28. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್. (ಸಂ) 1969, ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
29. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್. (ಸಂ), 1973, ಕೆಲವು ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.

30. ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣರಾವ ಎಚ್.ಎಂ.(ಲೇ), 1958, ಜನಪದ ಮುಕ್ತಕಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
31. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ (ಸಂ), 1979, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ ಹವ್ಯಕ ಹಾಡುಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.
32. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ ಕೆ. 1966, ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
33. ಶ್ರೀಕಂಠ ಕೂಡಿಗೆ (ಲೇ), 1999, ಕನ್ನಡ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು.
34. ಸರೋಜ ಬಿ.ಎಸ್.(ಸಂ), 1978, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.

ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

1. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, (ಲೇ), 1998, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ.
2. ಗದ್ದಿಗಿಮಠ ಬಿ.ಎಸ್. (ಲೇ), 1963, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ.
3. ಗಿರಿಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ (ಲೇ), 1971, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
4. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ (ಲೇ), 1975, ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
5. ಮಲ್ಲಾಪುರ ಪಿ.ವಿ. (ಲೇ), 1970, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಧರ್ಮ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ
6. ಮಹೇಶ ತಿಪ್ಪಶೆಟ್ಟಿ (ಲೇ), 1989, ಪುಣ್ಯಕೋಟಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
7. ಮಹೇಶವಾಡಿ ಬಿ.ಬಿ. (ಲೇ), 1971, ಜನಪದ ವೀರಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ.
8. ಶಿವಾನಂದ ಗುಬ್ಬಣ್ಣನವರ (ಸಂ), 1979, ದೇವರ್ ಬಂದಾವ್ ಬನ್ನಿರೇ,ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ.
9. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1978, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ.
10. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್.(ಸಂ), 1977, ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ, ಜೋಗತಿ ಹಾಡು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ.
11. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್. (ಸಂ), 1971, ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ 1 ರಿಂದ 8 ಭಾಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
12. ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಸಂ), 1994, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ ಭಾಗ–13, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
13. ಹೂಗಾರ ಎಂ.ಬಿ. (ಲೇ), 1983, ಜನಪದ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
14. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್. (ಸಂ), 1977, ಹಾಲಿನ ತೆನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.
15. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್. (ಸಂ), 1972, ಪರಮೇಶ್ವರಿಯ ಪದಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ.
16. ಹೆಂಡಿ ಬಿ.ಬಿ. (ಸಂ), ಆಯ್ದು ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ. ಧಾರವಾಡ.

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ;-

1. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ (ಸಂ), 2001, ಕೊಮಾರ ರಾಮಯ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
2. ಕರ್ನಾಟಕಕವಿಚಂದ್ರ ಪಂಡಿತ ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅಮರಾರ್ಯ ಹಿರೇಮಠ ನಲವಡಿ(ಲೇ), 1998, ಹೈದರಾಬಾದಿನ ರಜಾಕರ ಲಾವಣಿ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
3. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ, (ಸಂ), 2005, ಸಾವಿರದ ಸಿರಿ ಬೆಳಗು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ ಹಂಪಿ.
4. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ ಕೆ (ಸಂ), 1997, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
5. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ ಕೆ. 2005, ಸೋಲಿಗರು ಹಾಡಿದ ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ
6. ಗಂಗಾಧರ ದೈವಜ್ಞ (ಸಂ), 1999, ಮಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ ಹಂಪಿ.
7. ಚಂದ್ರು ಕಾಳೇನಹಳ್ಳಿ, 2011, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
8. ಚೆಲುವರಾಜು (ಲೇ), 1996, ಜಿ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
9. ಚೆಲುವರಾಜು (ಸಂ), 1997, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
10. ತಾರಿಹಳ್ಳಿ ಹನುಮಂತಪ್ಪ (ಸಂ), 2004, ಅವ್ವಣೆವ್ವ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
11. ನಾಗೇಶ ಹೆಚ್.ಕೆ. (ಸಂ), 2000, ಕಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
12. ನಾವಡ ಎ.ವಿ. (ಸಂ), 1999, ಸಿರಿಪಾಡ್ದನ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
13. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ. 1997, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ ಹಂಪಿ.
14. ಮಹಾದೇವ ಶಂಕರಪುರ, 2011, ಮಲೆಯ ಮಾದಯ್ಯನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ.
15. ಮೈತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ (ಸಂ), 1997, ಕುಮಾರರಾಮ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
16. ಮೈತ್ರಿ ಕೆ.ಎಂ (ಸಂ), 2000, ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
17. ರಮೇಶ ಸ.ಚಿ. (ಸಂ), 2010, ಮಾರ್ವಾಡಿ ಶೇಠ್, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
18. ರಮೇಶ ಸ.ಚಿ. 1999, ಸ್ಯಾಸಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
19. ವೀರೇಶ ಬಡಿಗೇರ (ಸಂ), 2000, ಹಳೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
20. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, 2004, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
21. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ದಿಗ್ಸಂಗಿಕರ್ (ಸಂ), 2005, ಲಾವಣಿ ಸವಾಲ್-ಜವಾಬ್ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
22. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ದಿಗ್ಸಂಗಿಕರ, (ಸಂ), 2009, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.
23. ವಿರುಪಾಕ್ಷಿ ಪೂಜಾರಹಳ್ಳಿ (ಸಂ), 2006, ತರಿಕೇರೆ ಪಾಳೆಗಾರ ಸರ್ಜಪ್ಪ ನಾಯಕನ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.

ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.;-

1. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ (ಸಂ), 1980, ಬೇಕಾದ ಸಂಗಾತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ ಬೆಂಗಳೂರು
2. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ (ಸಂ), 1973, ಮಾತಾಡು ಲಿಂಗವೇ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.
3. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್ (ಸಂ), 1976, ಪದವವೇ ನಮ್ಮ ಎದೆಯಲ್ಲಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ
4. ಮರುಳ ಸಿದ್ದಪ್ಪ ಕೆ. (ಲೇ), 1972, ಲಾವಣಿಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ. ಬೆಂಗಳೂರು.
5. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ ಕಂಬಾಳು (ಸಂ), 1973, ಮಾತಾಡು ಮಲ್ಲಿಗೆ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ
6. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್. (ಸಂ), 1978, ಗುಮಟೆಯ ಪದಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.
7. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್. (ಸಂ), 1971, ಹಾಡುಂಟೇ ನನ್ನ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ

ಗುಲಬುರ್ಗಾ ವಿ.ವಿ.

1. ಹೆಂಡಿ ಬಿ.ಬಿ, ಬಿರಾದಾರ ಎಂ.ಜಿ, ಲಠ್ಠೆ ಎಂ.ಎಸ್, (ಸಂ), 1983, ಹರದೇಶಿ–ನಾಗೇಶಿ, ಗುಲಬುರ್ಗಾ ವಿ.ವಿ ಗುಲಬುರ್ಗಾ.
2. ಖಂಡೋಬ ಪಿ.ಕೆ (ಸಂ), 2004, ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಗುಲಬುರ್ಗಾ ವಿ.ವಿ

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿ.ವಿ.

1. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಮಹಾಂತೇಶ, ಎಪಿಕ್ ಟ್ರೇಡಿಷನ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಕರ್ನಾಟಕ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿ.ವಿ.
2. ಮೋಹನ ಕುಮಾರ ಎನ್. (ಸಂ), ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿ.ವಿ
3. ಮೋಹನ ಕುಮಾರ ಎನ್, ಶ್ವೇತಾ ಎಂ.ಬಿ (ಸಂ), ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಬೆಡಗಿನ ಪದಗಳು.
4. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ, ವೆಂಕಟೇಶ ಎಂ.ಎನ್ (ಸಂ), ಪೂಜಾರಿ ಶಿವಣ್ಣ ಹೇಳಿದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿ.ವಿ
5. ಹರಿಲಾಲ ಪವಾರ(ಸಂ), ತಾತ್ಯಾ–ಬಾಪು ಅವರ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ವಿ.ವಿ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು

1. ಅಶೋಕ ನರೋಡೆ (ಲೇ), 2004, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಗೀಗೀ ಮೇಳಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.
2. ಆಚಾರ ಕೆ.ವಿ (ಸಂ), 1980, ಬಿಗರ ಹಾಡು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.
3. ಎಣ್ಣೆಗೆರೆ ಆರ್ ಸಿದ್ಧಹನುಮಯ್ಯ (ಸಂ), 1981, ಎಣ್ಣೆಗೆರೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

4. ಕಾವ್ಯಜೀವಿ (ಸಂ), 1979, ಹಾಡ್ಡೇಳೆ ತಂಗೀ ದನಿ ಎತ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
5. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು (ಸಂ), 1981, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
6. ಕೇಶವಭಟ್ಟ ಟಿ. (ಸಂ), 1998, ಗೋವಿನ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
7. ಕೇಶವ ಟಿ. (ಲೇ), 1996, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
8. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲಿಕಾರ (ಸಂ), 1981, ಗುಲಬುರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
9. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ, (ಸಂ), 1982, ಚಿನ್ನದ ಕದರ್ಬಾಂಗೆ ಸಲಹಿನಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
10. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಜಯಪ್ರಕಾಶ ಬರಗೂರ, 1981, ಮುತ್ತುಮುತ್ತಿನ ತ್ವಾಟ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
11. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ (ಸಂ), 1981, ಬಂದೀರೆ ನನ್ನ ಜಡೆಯೊಳಗೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
12. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ (ಲೇ), 2011, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಜನಪದ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
13. ಜಿ.ವಿ.ಡಿ (ಸಂ), 1976, ಕರ್ನಾಟಕ ಶಿಶು ಪ್ರಾಸಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
14. ತೇಜಸ್ವಿ ಕಟ್ಟಿಮನಿ, 1982, ರಿವಾಯತ್ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
15. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, 1985, ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದು:ಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
16. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್. 1972, ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
17. ನಾಯಕ ಎನ್.ಆರ್. (ಸಂ), 2004, ಗಾಮೊಕ್ಕಲ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
18. ನಾಯಕ ಎನ್.ಆರ್ (ಸಂ), 2010, ನಾಮದಾರಿಗಳ ಕಥನಕವನಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
19. ನಾವಡೆ ಜಿ.ಬಿ 1981, ಹಳ್ಳಿ ಹಬ್ಬಿಸಿದ ಹೂವು ಬಳ್ಳಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
20. ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ, (ಸಂ), 1981, ಸಾತು ಕ್ಯಾಮಣ್ಣನ ಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
21. ಬಸವರಾಜ ಮಲಶೆಟ್ಟಿ, (ಸಂ), 1981, ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
22. ಬೀಳಗಿ ಎಚ್.ಎಂ (ಸಂ), 1982, ರಿವಾಯತ್‌ಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು
23. ಬೆನಕನಹಳ್ಳಿ ಜಿ. ನಾಯಕ್ (ಸಂ), 1981, ಲಂಬಾಣಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
24. ಮರಳಯ್ಯ ಸಾ.ಶಿ (ಸಂ), 1998, ಕಥಾಶ್ರವಣ ಮಾಡ್ಯೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
25. ಮುತ್ತಯ್ಯ ಎಸ್.ಎಂ (ಲೇ), 2008, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

26. ರುಕ್ಮಿಣಿ ಎಂ.ಕೆ (ಲೇ), 2008, ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
27. ಸದಾಶಿವ ಎಣ್ಣೆಹೊಳೆ, (ಸಂ), 1980, ಜನಪದ ವೀರರ ಕಥೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
28. ಸರೋಜ ಬಿ.ಎಸ್(ಸಂ), 1984, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
29. ಸುಶೀಲ ಸಂಡೂರು, (ಸಂ), 1981, ಸುವ್ವಿ ಸುವ್ವಮ್ಮ ಲಾಲಾ ಸುವ್ವ ಲಾಲಾ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
30. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು (ಸಂ), 2012, ಗರತಿ ಹಾಡು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
31. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್ (ಸಂ), 1977, ಗೊಂಡರ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
32. ಹೆಸರು ನಮೂದು ಎಲ್ಲ (ಸಂ),1972, ಗೋವಿನ ಹಾಡು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.

ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ

1. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
2. ಕಾಶಿನಾಥ ರೆಡ್ಡಿ (ಸಂ), 2009, ಆಚರಣೆಯ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
3. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, (ಸಂ), 2006, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
4. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸೀತಾರಾಮ (ಸಂ), 2009, ಭಜನೆ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
5. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಜಿ.ಆರ್. (ಸಂ), 2009, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇಸಾಯದ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
6. ದಸ್ತಗಿರಿ ಅಲ್ಲೀಭಾಯಿ (ಸಂ). 2006, ಕನ್ನಡ ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
7. ನಾಯಕ ಡಿ.ಬಿ. (ಸಂ), 2009, ಹಬ್ಬದ ಹಾಡುಗಳು (ಭಾಗಗಳು–1,2), ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
8. ನಾಯಕ ವಿ.ಗ. (ಸಂ), 2006, ಗುಮಟೆಯ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
9. ಬಸವರಾಜ ಪಾಟೀಲ್, 2009, ಹರದೇಶಿ–ನಾಗೇಶಿ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
10. ಭಾನುಮತಿ ವೈ.ಸಿ. (ಸಂ), 2009, ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.

11. ಭಾಸ್ಕರ ಟಿ.ಎಂ. (ಸಂ), 2009, ಕಸುಬಿನ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ
12. ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಹೊರಕೇರಿ, (ಸಂ) 2009, ಗೀಗೀ ಪದಗಳು (ಸಂಪುಟ–1),ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
13. ರಾಜೇಂದ್ರ ಯರನಾಳೆ (ಸಂ), 2006, ಹಂತಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
14. ಶಶಿಕಲಾ ಮೋಳ್ದಿ (ಸಂ). ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
15. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ, (ಸಂ), 2009, ಜನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
16. ಸಿದ್ದರಾಮಯ್ಯ ಎಸ್.ಜಿ, ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ, ಕೆ.ಆರ್ (ಸಂ) 2006, ಸುವರ್ಣ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.
17. ಸೋಮನಾಥ ನುಚ್ಚಾ (ಸಂ), 2006, ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ

1. ಕರಾಕೃ (ಸಂ), 1987, ಆಯ್ದ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ.
2. ಕರಾಕೃ (ಸಂ), 1956, ಆಯ್ದ ಮುತ್ತುಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ.
3. ಕರಾಕೃ (ಸಂ), 1963, ಗುಡ್ಡಾಗಡಿನ ಹಾಡ್ಗತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ.
4. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ, (ಸಂ), 2000, ಜೀ.ಶಂ.ಪ ರವರ ಜಾನಪದ ಬರಹಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ.
5. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ ಕೆ.ಆರ್ (ಸಂ), 1995, ಹಾಡು ಚೆಲ್ಯಾವೆ ನಾಡಿಗೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ.
6. ಚೆನ್ನಬಸವ ನಾವಲಿ, (ಸಂ), 2011, ಹತ್ತು ಮಂದ್ಯಾಗ ಹಾಡೇನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ.
7. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸೀತಾಪುರ, (ಸಂ), 1994, ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ.
8. ನಾಯಕ ಎನ್.ಆರ್ (ಸಂ), 1997, ಪಾಠಾಂತರ ಕಥನ ಕವನಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ.
9. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ (ಸಂ), 1981, ಆರಂಬದೆತ್ತು ಐನೂರು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ.
10. ಬಳ್ಳಕೆರೆ ಹನುಮಂತಪ್ಪ, 1994, ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ.

11. ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, (ಸಂ), 2007, ಹೊನ್ನ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ.
12. ಮಾಳವಾಡ ಸ.ಸ (ಸಂ) 1967, ಹೊನ್ನ ಬಿತ್ತೇವು ಹೊಲಕ್ಕೆಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ.
13. ಆರಂಬದೆತ್ತು ಐನೂರು, (ಸಂ/ಪ್ರ) 1981, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
14. ಆನೆ ಬಂತೋದಾನೆ, (ಸಂ/ಪ್ರ) 1982, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು/ ಟ್ರಸ್ಟ್

1. ಚಕ್ಕರೆ ಶಿವಶಂಕರ (ಸಂ), 1987, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು.
2. ತಲ್ವಾಡಿ ಬಿ.ಎಸ್ (ಲೇ), 2008, ಅಚಿ ದುಬೋ ಅ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು.
3. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್ (ಲೇ), 2007, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು.
4. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್ (ಸಂ), 2010, ಕಾಳಿಂಗರಾಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು.
5. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್ (ಸಂ), ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು.
6. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್ (ಸಂ), ಹಾಡಾನ ಬನ್ನಿ ದನಿಯೆತ್ತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು.
7. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್ (ಸಂ), 1995, ದುಂಡು ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವ ಬುಟ್ಟಿಲಿ ಬಂದಾವ, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಪರಿಷತ್ತು.

ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಮೈಸೂರು.

1. ಕರಾಕೃ (ಸಂ), 1959, ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ.
2. ಕರಾಕೃ (ಸಂ), 1961, ಆಯ್ದ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಭಾಗ-2, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಮೈಸೂರು.
3. ಕರಾಕೃ (ಸಂ), 1962, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಮೈಸೂರು.
4. ಕರಾಕೃ (ಸಂ), 1964, ನಾಡಪದಗಳು, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಮೈಸೂರು.
5. ಕರಾಕೃ (ಸಂ), 1965, ಜೇನಹನಿಗಳು, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಮೈಸೂರು.
6. ಕರಾಕೃ (ಸಂ), ಪಾಳೆಯಗಾರರ ಪದಗಳು, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ಮೈಸೂರು.

ಅನುಬಂಧ–4 ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಕ್ರ ಸಂ	ಸಂಪುಟಗಳ ಹೆಸರು	ಸಂಪಾದಕರ ಹೆಸರು	ಪುಸ್ತಕದ ಪ್ರಕಾರ
1.	ಜೈನ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು	ಡಾ. ಎಸ್.ಪಿ. ಪದ್ಮಪ್ರಸಾದ್	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
2.	ಕರಾವಳಿಯ ಬೇಸಾಯದ ಹಾಡುಗಳು	ಶ್ರೀಮತಿ ಸಾಯಿ ಗೀತಾ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
3.	ಗಾಮೊಕ್ಕಲ ಮಹಾಭಾರತ	ಡಾ. ಎನ್.ಆರ್. ನಾಯಕ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
4.	ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳು	ಡಾ. ಸುಶೀಲ ನೆಲ್ಲಿಸರ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
5.	ಬೀಬೀ ಇಂಗಳಗಿ ಹಸನ ಸಾಹೇಬನ ಗೀಗೀ ಪದಗಳು (ಸಂಪುಟ–1)	ಡಾ. ಎಂ. ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ ಡಾ. ಬಿ. ಎಸ್. ಕೋಟ್ಯಾಳ್	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
6.	ಬೀಬೀ ಇಂಗಳಗಿ ಹಸನ ಸಾಹೇಬನ ಗೀಗೀ ಪದಗಳು (ಸಂಪುಟ–2)	ಡಾ. ಎಂ. ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ ಡಾ. ಬಿ. ಎಸ್. ಕೋಟ್ಯಾಳ್	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
7.	ಕೈಸ್ತ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು	ಡಾ. ಬಿ,ಎಸ್. ತಲ್ವಾಡಿ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
8.	ಜನಪದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು	ಡಾ. ಬಿ,ಎಸ್. ತಲ್ವಾಡಿ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
9.	ಗಣೆ ಪದಗಳು	ಡಾ. ವೀರಾಸಾಬಿಹಳ್ಳಿ ಶಿವಣ್ಣ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
10.	ನಾಗರಾಧನೆಯ ಹಾಡುಗಳು	ಪ್ರೋ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
11.	ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಜನಪದ ಹಾಡ್ಗುಣಿತಗಳು ಭಾಗ–1	ಡಾ. ಟಿ. ಗೋವಿಂದರಾಜು	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
12.	ಕರಾವಳಿ ಹಾಗೂ ಮಲೆನಾಡು ಭಾಗದ ಜನಪದ ಹಾಡ್ಗುಣಿತಗಳು ಭಾಗ–2	ಡಾ. ಟಿ. ಗೋವಿಂದರಾಜು	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
13.	ಕಂಸಾಳೆ ಪದಗಳು	ಡಾ. ಪಿ.ಕೆ. ರಾಜಶೇಖರ್	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
14.	ಕೃಷ್ಣಾ ತೀರದ ಗೀಗೀ ಪದಗಳು	ಡಾ. ಎಂ. ಜಿ. ಬಿರಾದಾರ ಡಾ. ಬಿ. ಎಸ್. ಕೋಟ್ಯಾಳ್	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಅನುಬಂಧ-5 ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಕ್ರ ಸಂ	ಸಂಪುಟಗಳ ಹೆಸರು	ಸಂಪಾದಕರ ಹೆಸರು	ಪುಸ್ತಕದ ಪ್ರಕಾರ
1.	ತತ್ತ್ವಪದಗಳು	ಡಾ. ರಂಗಾರೆಡ್ಡಿ ಕೋಡಿರಾಂಪುರ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
3.	ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳು	ಡಾ. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
4.	ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳು	ಡಾ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
5.	ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಜನೆ ಹಾಡುಗಳು	ಡಾ. ಸಿ. ಕೆ. ನಾವಲಗಿ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
6.	ಹರದೇಸಿ – ನಾಗೇಶಿ	ಡಾ.ಬಸವರಾಜ ಪೋಲಿಸ್ ಪಾಟೀಲ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
7.	ಕನ್ನಡ ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು	ಡಾ. ದಸ್ತಗೀರ ಅಲ್ಲಿಬಾಯಿ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
8.	ಹಂತಿ ಹಾಡುಗಳು	ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಯರನಾಳೆ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
9.	ಗುಮಟೆ ಪದಗಳು	ಪ್ರೊ. ವಿ. ಗ. ನಾಯಕ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
10.	ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳು	ಡಾ. ಸೋಮನಾಥ ನುಚ್ಚಾ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
11.	ಭಜನೆ ಹಾಡುಗಳು	ಡಾ. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸೀತಾಪೂರ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
12.	ಗೀಗೀ ಪದಗಳು (ಸಂಪುಟ-1)	ಡಾ. ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಹೊರಕೇರಿ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
13.	ಗೀಗೀ ಪದಗಳು (ಸಂಪುಟ-2)	ಡಾ. ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಹೊರಕೇರಿ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
14.	ಹಬ್ಬದ ಹಾಡುಗಳು (ಭಾಗ-1)	ಡಾ. ಡಿ. ಬಿ. ನಾಯಕ್	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
27.	ಹಬ್ಬದ ಹಾಡುಗಳು(ಭಾಗ-2)	ಡಾ. ಡಿ. ಬಿ. ನಾಯಕ್	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
15.	ಜನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು	ಡಾ. ಶಾಲಿನಿ ರಘುನಾಥ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
29.	ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಬೇಸಾಯದ ಹಾಡುಗಳು	ಡಾ. ಜಿ. ಆರ್. ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
30.	ಜೀವನಾವರ್ತನ ಗೀತೆಗಳು	ಡಾ. ಹಂಪನಹಳ್ಳಿ ತಿಮ್ಮೇಗೌಡ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
31.	ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕ ಮದುವೆ ಹಾಡುಗಳು	ಡಾ. ಶಶಿಕಲಾ ಮೋಳ್ದಿ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
32.	ಆಚರಣೆಯ ಹಾಡುಗಳು	ಡಾ. ಕಾಶಿನಾಥ ರೆಡ್ಡಿ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
33.	ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳು	ಡಾ. ವೈ. ಸಿ. ಭಾನುಮತಿ	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ
34.	ಕಸುಬಿನ ಹಾಡುಗಳು	ಡಾ. ಟಿ. ಎಂ. ಭಾಸ್ಕರ್	ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ